UNIVERSITE Marc BLOCH

FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

Année 2003-2004

THESE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERITE Marc BLOCH - STRASBOURG II

en Théologie Protestante

présentée et soutenue publiquement

par

Sung-Hyun NAM

Titre

LES CENOBITISMES PRIMITIFS DE PACHOME ET DE BASILE DE CESAREE

JURY

Monsieur Jean-Marc PRIEUR, Professeur à l'Université Marc Bloch - Strasbourg II, Directeur du Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques (CADP), Directeur de Thèse
Monsieur Pierre MARAVAL, Professeur à l'Université de Paris - Sorbonne (Paris IV)
Monsieur Jean GASCOU, Professeur à l'Université Marc Bloch - Strasbourg II, Directeur de l'Institut de Papyrologie
Monsieur Benoît GAIN, Professeur à l'Université Stendhal - Grenoble III, Directeur de l'Equipe de Recherches sur l'Antiquité Tardive et le Christianisme Ancien

LES CENOBITISMES PRIMITIFS DE PACOME ET DE BASILE DE CESAREE

INTRODUCTION

Il y a environ 45 ans, E. Amand de Mendieta s'excusa à la fin de son étude d'une quarantaine de pages, intitulée *'le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien'*, en écrivant que «l'étude sommaire que l'on vient de lire n'est pas, à proprement parler, une étude historique, et je m'en excuse. Je dois répéter encore que je me suis contenté de confronter deux systèmes cénobitiques différents... Mon point de vue est donc ici plutôt statique qu'évolutif et dynamique » (*Revue de l'Histoire des Religions* 150, 1957, p. 71). Je partage ce sentiment qu'il devait exprimer au milieu du siècle dernier, car les difficultés que j'ai rencontrées au cours des mes recherches, étaient analogues à celles qui l'avaient obligé à se borner à comparer les formes 'ultimes et définitives' des deux cénobitismes.

En juin 1998, après avoir soutenu mon mémoire de DEA, sous la direction de Monsieur Pierre Maraval, alors professeur de la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, intitulé *'Unité et Variété des cénobitismes d'après Pachôme et Basile de Césarée'*, j'avais déjà l'idée que les deux modes de vie commune auraient pu être comparés dans une perspective historique et évolutive. De son côté, M. Pierre Maraval pensait aussi que le sujet méritait une étude approfondie. Cependant, durant les premières années de lecture approfondie des sources et des études sur les monachismes pachômien et basilien, une question fondamentale est apparue : une telle étude comparative en détail est-elle réalisable en un volume et dans l'état actuel des recherches ? Je crois que non !

Les *Vies* de Pachôme, sources principales du premier cénobitisme couvrent environ soixante-dix ans, de 320 à 390, et ainsi trois générations, du fondateur Pachôme jusqu'à Horsièse, un de ses premiers successeurs. Les *Règles* de Basile de Césarée, document majeur pour le cénobitisme de l'Asie Mineure, concernent les années 360-378. Les sources biographiques pachômiennes contiennent de nombreux éléments historiques, tandis que les écrits normatifs de Basile en comportent peu. En plus de ces caractéristiques différentes des sources, il me semblait qu'il y avait des obstacles plus difficiles encore à franchir, tel que le problème de la priorité à accorder à certains textes parmi des sources variées. Par exemple, on s'est beaucoup interrogé sur la priorité de telle ou telle d'entre quelques recensions ou versions des *Vies* de Pachôme. Les principaux chercheurs sur le cénobitisme pachômien étaient partagés : une partie accordait sa préférence aux *Vies* coptes, une autre à la tradition grecque et encore une autre à la version arabe. Pour le cénobitisme basilien, le problème était

encore plus grave, car, parmi les diverses formes du *Grand Ascéticon*, on ne savait pas exactement lequel était le premier *Grand Ascéticon* de Basile.

A cause de ces difficultés, j'ai donc laissé de côté la comparaison proprement dite des deux cénobitismes d'origine dans une perspective évolutive, et opté pour une autre tentative plus urgente dans l'état actuel des recherches pachômiennes et basiliennes. Celle-ci consiste à résoudre la problématique prioritaire des sources en même temps qu'à reconstruire, par ce biais, l'histoire de chaque cénobitisme. Il est vrai que l'histoire et la littérature sont deux choses différentes. Mais pour les cénobitismes primitifs, l'histoire ne se révèle pas bien, paradoxalement avant d'analyser les œuvres littéraires, dans la mesure où celles-ci ont été rédigées, entre autres, pour embellir certains faits réels et dans des perspectives et tendances différentes (cas des *Vies* de Pachôme) et où elles reflètent certains aspects historiques par leurs structures de composition (cas des *Règles* de Basile). Ainsi dans deux parties que je présenterai ultérieurement, je me suis contenté d'analyser les sources littéraires et d'en retracer l'histoire. Cette tentative d'interprétation m'a conduit à donner les titres suivants aux deux parties concernant les monachismes de Pachôme et de Basile de Césarée : 'le cénobitisme pachômien : un essai d'analyse de ses sources' et 'le cénobitisme basilien : un essai d'analyse de ses sources'.

* * *

Il sera utile de présenter les méthodes utilisées dans cette étude et le sens donné à chacune de ces recherches. Pour le cénobitisme pachômien, on trouvera trois chapitres. Le premier traite de l'histoire des études pachômiennes. Il a pour double objectif de donner une vue d'ensemble des études modernes, souvent contestées, des sources pachômiennes et de donner une nouvelle direction dans laquelle les ch. II et III se dirigeront. C'est seulement à partir du deuxième chapitre que commence donc une entreprise originale avec de nouveaux instruments d'interprétations.

La méthodologie majeure des ch. II et III est une critique littéraire. Celle-ci recourt à des méthodes plus précises que l'on peut appeler 'critique des formes', 'critique rédactionnelle' et 'critique de tendances'. Parmi ces techniques, la critique rédactionnelle, qui s'intéresse aux manières dont les récits des *Vies* de Pachôme sont arrangés, est plus fondamentale pour analyser la tradition copte. Cette méthode n'est pas entièrement nouvelle, parce que D. Chitty l'a suggérée parfois dans son analyse, par exemple, sur l'arrivée à Tabennêse de Paphnuté,

frère de Théodore, ou sur la fondation des premiers monastères pachômiens. Toutefois, elle restait en général très fragmentaire dans son étude. En effet, dans l'étude présente, elle doit être appliquée rigoureusement à la tradition copte complète, *Vie* bohaïrique, cinquième et sixième *Vies* sahidiques, alors qu'elle est inapplicable aux autres *Vies* coptes éditées par Lefort à cause de leur état mutilée. La critique rédactionnelle montre que de nombreux récits sont arrangés autour d'un héros, Théodore, disciple de Pachôme, nommé souvent 'le préféré' par les chercheurs modernes à la suite des moines coptes.

La critique des formes est plus subtile et délicate, puisqu'elle vise à analyser des éléments qui ne sont pas aussi évidents que la structure de narration des récits. Les termes comme 'Tabennésiotes' et 'notre père' sont respectivement des 'formes' transmises par les traditions orales externe et interne du cercle pachômien, formes qui disent quelque chose d'important sur l'identité des moines pachômiens. Je me réfère aussi à la critique des formes, lorsque je développerai ma thèse sur la lutte entre Théodore et Horsièse autour de l'orthodoxie pachômienne. Quant à la 'critique de tendances', elle sera le cadre d'interprétation majeur pour comparer les deux traditions des *Vies* de Pachôme, la première *Vie* grecque et la tradition copte plus complète. Les traditions grecque et copte rapportent très souvent de manière différente le même événement historique. Il est donc indispensable de discerner les tendances biographiques des deux traditions, avant de décrire ce qui s'est passé dans le premier cénobitisme. Cette méthode d'analyse montre qu'il ne faut pas se référer hâtivement à une seule tradition pour l'histoire des premiers moines pachômiens.

Ces trois méthodes d'analyse principales qui se croisent fréquemment dans notre étude, ne sont pas, bien entendu, les seuls instruments d'interprétation. Pour la reconstruction des détails historiques, cette étude a aussi recours à la simple comparaison des textes et parfois à la critique historique, en utilisant même la critique psychologique. Il peut paraître paradoxal de s'appuyer assez peu sur la critique historique dans une étude historique. Je pense pourtant que l'ensemble de la critique littéraire exploitée dans cette analyse peut contribuer à la compréhension générale du dossier pachômien et particulièrement à l'histoire des monastères pachômiens du IVe siècle. Pour les chercheurs qui s'intéressent aux moines pachômiens, il restera encore bien d'autres méthodes d'analyse, parmi lesquelles la critique sociologique.

La bibliothèque pachômienne a une particularité qu'il faut souligner : l'immensité de sa tradition littéraire. Comme les quatre Evangiles, son héritage constitue un authentique exploit. Je ne sais pas s'il y a pour l'antiquité chrétienne un dossier historique aussi grandiose

et complexe que les *Vies* de Pachôme. Comme la critique littéraire est une des méthodes d'analyse du N.T., on peut l'appliquer à celle des *Vies*. Tant que le mouvement monastique des pachômiens eut un rayonnement immense en Egypte à travers plusieurs siècles, la grande tradition littéraire fut consacrée, pour eux, à expliquer les premiers héros d'après leur actualité, comme d'ailleurs plusieurs livres du Nouveau Testament qui ont eu leur origine dans le besoin des premières communautés chrétiennes.

Pour l'étude du dossier monastique de Basile de Césarée, les méthodes d'analyse adoptées sont différentes, car justement les caractéristiques des sources ne sont pas les mêmes. Notre intérêt se focalise en particulier sur le *Grand Ascéticon* que l'on appelle aujourd'hui *Règles* de Basile de Césarée. L'examen sur la manière dont Basile de Césarée arrange ses *Règles* est une de nos préoccupations principales de la deuxième partie, et ce de l'étude sur *Grandes Règles* (ch. IV et V) jusqu'à celle sur les *Petites Règles* (ch. VI). Des premières, j'étudie entre autres la division, parce que la division de celles-ci est variée selon la tradition manuscrite, tandis que l'étude sur les *Petites Règles* concerne l'ordre de leur arrangement, car chaque tradition présente chaque ordre.

J'examinerai les *Grandes Règles* en les détachant en deux éléments : *Grandes Règles* 1-23, qui a plusieurs équivalents dans la version latine de Rufin que l'on appelle *Petit Ascéticon* (premier *Ascéticon*), et *Grandes Règles* 24-55, qui est propre au *Grand Ascéticon* (deuxième *Ascéticon*). Pour les *Grandes Règles* 1-23, la comparaison avec la version latine est utile pour discerner ce que Basile ajouta lors de sa deuxième rédaction de l'*Ascéticon* (ch. IV), et aussi pour cerner la division primitive des *Grandes Règles* 1-23 et l'évolution du cénobitisme basilien. L'analyse linguistique est également inévitable dans ce processus. La critique rédactionnelle pour l'étude des *Grandes Règles* 24-54 s'appuye essentiellement sur le texte critique (ch. V). L'analyse intrinsèque des *Grandes Règles* 24-54 et la distinction des couches chronologiques permettront de rendre compte du développement de la structure du cénobitisme basilien en même temps qu'elles contribueront à déterminer leur division primitive.

Pour les *Grandes Règles*, si l'observation des couches chronologiques nous échappe, on ne peut voir comment le système de la vie commune a évolué. En somme, la critique rédactionnelle est très importante pour étudier le développement du cénobitisme basilien. Il faut mentionner aussi qu'à la fin du cinquième chapitre, j'ai évalué l'opinion de P. J. Fedick qui a souligné, il y a sept ans, l'importance du manuscrit d'Istanbul divisant les *Grandes*

Règles en 44, dans la conclusion de ses recherches sur la tradition manuscrite de l'*Ascéticon* de Basile de Césarée.

Pour l'analyse des diverses dispositions des *Petites Règles* et des *Grandes Règles*, mes recherches doivent beaucoup à l'étude de J. Gribomont. Plusieurs schémas que j'ai dressés, sont fondés sur le classement de J. Gribomont, ordre X et ordre Y. Ils sont pratiques pour avoir une vue générale sur chaque disposition des *Petites Règles* (ch. VI). L'intérêt de mon analyse est de chercher la disposition conçue par Basile lui-même, et dans ce processus, il est important d'examiner la logique interne des *Petites Règles*. On verra que Basile distingue en général deux couches chronologiques dans les *Petites Règles*. La vue d'ensemble sur l'évolution des monastères basiliens ne pourra être adéquate qu'à travers ce cadre chronologique. Alors que si on ignore le cadre chronologique, par exemple, partiellement comme dans la recension de Studite ou totalement comme dans la recension de la Vulgate, représentée dans l'édition de Migne, le développement nous échappera nécessairement. Finalement, on va reconnaître que la critique littéraire s'associe étroitement à l'histoire, de sorte que, pour le cénobitisme basilien reflété dans le *Grand Ascéticon*, son évolution dépend de la reconstruction de la division et de la disposition primitive des *Grandes Règles* et des *Petites Règles*.

J'ai ajouté, après la conclusion générale, une annexe traitant des figures et des monastères des cénobitismes pachômien et basilien. Tandis que, dans les parties précédentes, l'intérêt se trouve dans l'histoire des cénobitismes jusqu'au IVe siècle, l'annexe vise à montrer des aspects plus historiques de l'époque byzantine, surtout pour le cénobitisme pachômien. Elle provient d'une rencontre avec Monsieur Jean Gascou, professeur à l'Université Marc Bloch. Ayant rédigé les deux premières parties, je voulais m'informer sur les monastères pachômiens à partir du Ve siècle, mais quelques renseignements fragmentaires furent tout ce que j'ai pu trouver. En effet, le bureau de l'institut dont M. J. Gascou prenait la direction fut momentanément transféré l'été dernier au CADP où je travaillais et ce fut l'occasion, pour moi, de m'initier aux documents papyrologiques qui évoquent l'histoire des monastères pachômiens durant l'époque byzantine. Ainsi j'ai été conduit à travailler l'histoire plus concrète du mouvement post-pachômien, alors que les éléments pour le cénobitisme basilien sont restés maigres pour l'époque byzantine.

* * *

Je ne saurais terminer cette introduction sans remercier les maîtres qui m'ont guidé dans cette entreprise et ont contribué, à des titres divers, à son élaboration. Je remercie tout d'abord M. Pierre Maraval, professeur à la Sorbonne, sous la direction duquel cette thèse a été conçu et qui m'a, durant plusieurs années, fait profiter de ses remarques et de ses encouragements. Je voudrais remercier aussi vivement M. Jean-Marc Prieur, professeur à l'Université Marc Bloch, qui m'a accueilli généreusement pendant les dernières années de ma thèse et m'a permis de travailler de manière privilégiée en me accordant un accès libre au CADP, et dont j'ai apprécié maintes fois l'enseignement et la correction de mon texte. Mes remerciements vont également à M. Jean Gascou, professeur à l'Université Marc Bloch, qui m'a accordé chaleureusement des leçons importantes ainsi que l'amélioration du texte grec et d'autres corrections. Je remercie aussi M. Benoît Gain, professeur à l'Université Stendhal, qui m'a offert quelques renseignements utiles pour mon analyse de l'*Ascéticon* de Basile. Merci enfin à toute ma famille et à tous les amis qui m'ont encouragé tout au long de mes études.

mars 2004,

Sung-Hyun NAM

Sigles et abréviations

Sources pachômiennes

Ag	*Vie arabe* du Ms 116 de la Bibliothèque universitaire de Göttingen
Am	*Vie arabe* de Pachôme traduite par Amélineau
Av	le codex arabe 172 du Vatican
Bo	*Vie bohaïrique* de Pachôme
Cat.	Catéchèses
Denys	version latine de *Vita de Pachôme* de Denys le petit
Ep Am	*Epître d'Ammon*
G^1	*Vita Prima*, première *Vie* grecque de Pachôme
G^2	*Vita Altera*, deuxième *Vie* grecque de Pachôme
Lib. Or.	*Libre d'Orsièse*
Paral	*Paralipomena*
S^1, S^2...	Première *Vie sahidique*, deuxième *Vie sahidique*...
SBo	Groupe de *vies sahidiques et de vie bohaïrique* (A. Veilleux, *SO* 38)
IFAO copte 3	fragment sahidique appartenant à la même famille que S^5 (Voir, Coquin, *BIFAO* 79, 1979, pp. 210-248).
VBr	*Vita brève* (*Vita de Pachôme*)
VTh	*Vita de Théodore*

Sources basiliennes

AJ	*Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*
B	Vatican, Barberini grec 476 (Gribomont, *Histoire*, pp. 62-64)
CA	*Constitutions Ascétiques*
Dis	*Discours*
DSp	*Traité Sur le Saint-Esprit*
ép	Numéro des lettres de Basile dans la publication de Courtonne
E	*Epitimies*
Eun	*Contre Eunome*
G	Le Sinai géorgien 35 (Gribomont, *Histoire*, p. 78)
GA	*Grand Ascéticon* de Basile
GRn	*Grand Règle* de la recension de Nil
GRo	*Grand Règle* de la recension de l'Orient
GR =GRv	Ordre des *Grandes Règles* dans *PG* 31 ainsi que dans la traductions française de Lèbe, *Règles*
H	Version arménienne, édition et traduction italienne de G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea, Il Libro delle Domande (Le Regole)*, *CSCO* 536 (*Scriptores Armeniaci* t. 19) et 537 (*Scriptores Armeniaci* t. 20), 1993 (*infra*, p. 229. cf.Gribomont, *Histoire*, p. 65).
Hex	*Homélies sur l'Hexaéméron*
Hom	*Homélies* de Basile
I	Manuscrit d'Istanbul Patriarcat Œcuménique 105 (cf. Fedwick, *Ascetica*, pp. 47 ss)
K	Recension K (*infra*, p. 229 et Gribomont, *Histoire*, p. 83)
M	Recension Misogyne (*infra*, p. 229 et Gribomont, *Histoire*, pp. 60-62)

N	Recension Nil (*infra*, p. 229 et Gribomont, *Histoire*, pp. 44-52)
O	Recension d'Orient (*infra*, p. 229 et Gribomont, *Histoire*, pp. 53-59)
OrAd	*Oratio ad adolescentes* (*Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*)
PA	*Petit Ascéticon* de Basile
PR	Ordre des *Petites Règles* dans la *PG* 31 ainsi que dans la traductions française de Lèbe, *Règles*.
Prol.	*Prologues*
Q	Ordre des *Questions* de la version latine du *PA* (= *Basili Rugula*)
R	Version latine du *PA* (= *Basili Regula*, édition de Zelzer)
Ri	Ordre des *Questions* du manuscrit d'Istanbul Patr. Oec. S. Trinité 105
RM	*Règles Morales*
S	Recension Studite (*infra*, p. 229 et Gribomont, *Histoire*, pp. 26-43)
V	Recension Vulgate (Gribomont, *Histoire*, pp. 13-25)
X	Ordre hypothétique commun à *PA*, G, B et I (Gribomont, *Histoire*, pp. 165 ss)
Y	Ordre hypothétique commun à S, N, O, H, K, A, M (Gribomont, *Histoire*, pp. 171 ss)

Travaux divers

AB	*Analecta Bollandiana*
Ancient Rome I et *IV*,	*An economic survey of Ancient Rome*, Volume *II* : *Roman Egypt* par A. C. Johnson ; volume IV : *Africa, Syria, Greece, Asia* Minor (*Roman Asia* par T. R S. Broughton, pp. 499-916), New Jersey, 1959.
Aubineau, *Virginitaté*,	Grégoire de Nysse, *Traité de la Virgignité*, éd. de M. Aubineau, *SC* 119, Paris, 1966.
Bacht, *Studien I*	H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs, Studien zum frühen Mönchtum I*, Würzburg, 1972, ^{2}1984.
Bacht, *Studien II*	H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs, Studien zum frühen Mönchtum II*, (*Studien zur Theologie des geistlichen Lebens* 8), Köln 1982.
Bagnall, *Egypt*	R. S. Bagnall, *Egypt in late antiquity*, Princeton, 1993.
Baguenard	les Constitutions ascétiques et autres écrits de la tradition post-basilienne, introduction, traduction et notes par J.-M. Baguenard, *SO* 58, 1994.
BHG	F. Halkin, *Bibliothecae hagiographicae graecae*, *SH* 65, 1984.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire.
BL	*Berichtigungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten*, Leiden
Briefe I, II, III	Introduction, traduction allemande et notes des *lettres* de Basile par Wolf-Dieter Haushild, Stuttgart, 1990 (*I*), 1973 (*II*), 1993 (*III*).
CBC	*Cahiers de la bibliothèque copte*, Paris.
Chitty, *le désert*	D. Chitty, *Et le désert devint une cité : une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, traduit par les moines de Quévy, *SO* 31, Bellefontaine, 1980.
CC	*Collectanea Cisterciensia*
CKA	S. Timm, *Das christlichen-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, 1984.
Clarke, *Basil*	W. K. L. Clarke, *St. Basil the Great* : *A Study in Monasticism*, Cambridge, 1913.
Clarke, *The works*	W. K. L. Clarke, *The ascetic works of saint Basil*, London, 1925.
Conl	Jean Cassien, *Conférences*, édition et traduction par E. Pichery, *SC* 42, 54 et 64, 1955 (42), 1958(54), 1959 (64).
CopEn	*The Coptic encyclopedia*, éd. A. S. Atiya, New York-Oxford-Sydney, 1991
(Courtonne) *I, II, III*	Traduction française des *lettres* de Basile, 3 vols. éd. Y. Courtonne, Paris,

1957 (*I*) 1961 (*II*), 1966 (*III*).

CPG — *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout.

CPL — *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout.

CSCO — *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain-Paris.

CSEL — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Turnhout.

DDC — *Dictionnaire de droit canonique*, Paris.

DECA — *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Adaptation française sous la direction de F. Vial, 1990 (édition originale italienne sous la direction de A. Di Berardino, 1983).

de Vogüé, *VII*, — A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît*, t. *VII*, commentaire doctrinal et spirituel, *SC* 186, 1977.

- , *le mouvement* 1-4, — A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, première partie : le monachisme latin*, Paris, t. 1 (1991), t. 2 (1993), t. 3 (1996), t. 4 (1997).

DHGE — *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris.

Drobner, *Les Pères*, — H. R. Drobner, *Les pères de l'Eglise, sept siècle de littérature chrétienne*, trad de l'allemand par J. Feisthauer (titre original : *Lehrbuch der Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1994), Paris, 1999.

DS — *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris

DTC — *Dictionnaire de la Théologie catholique*, Paris.

Fedwick, *Ascetica* — P. J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translation and Editions of the Works of Basil of Caesarea*. III : *The Ascetica,* Contra Eunonium 1-3, Ad Amphilochium de Spiritu Sancto, *Dubia et Spuria, with Supplements to volumes I-II.* (Corpus Christianorum), Turnhout, 1997.

Fedwick,, *Symposium* — P. J. Fedwick, *Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, 10-16 juin 1979*, éd. par P. J. Fedwick, 2 vol., Toronto, 1981.

Fedwick, *The church*, — P. J. Fedwick, *The church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea,Toronto*, 1979.

Gain, *Cappadoce* — B. Gain, *L'Eglise de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée* (330-379), *Orientalia Christiana Analecta* 225, Roma, 1985.

Gascou, *The Metanoia*, — J. Gascou, «*Monastery of the Matanoia*», *CopEn*, pp. 1608-1611.

- et Fournet, *Batellerie*, — J. Gascou et J.-L. Fournet, «*Moines pachômiens et batellerie*», dans *Alexandrie médiévale 2*, éd. par Ch. Décobert, *Etudes alexandrines* 8, 2002, pp. 23-45

GCS — *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Berlin.

Giet, *Basile* — S.Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, Paris, 1941.

Girardi, *Basilio di Cesarea*, — *Basilio di Cesarea, Interprete della Scrittura, Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Bari, 1998.

Goehring, *The letter of Ammon* — *The letter of Ammon and Pachomian monasticism*, édition, traduction et notes par J. Goehring, *TS* 27, 1986.

Gribomont, *Histoire* — J. Gribomont, *Histoire du texte des ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953.

Gribomont, *Evangile I* et *II* — J. Gribomont, *Saint Basile, Evangile et Eglise*, *SO* 36 et 37, Bellefontaine, 1984.

HE — *Histoire Ecclésiastique* de plusieurs auteurs

Histoire du christianisme II, — *Histoire du christianisme des origines à nos jours, t. II. Naissance d'une*

chrétienté (250-430), sous la responsabilité de Charles et Luce PIETRI, Paris, 1995.

Pallade,*HL* Pallade, *Histoire Lausiaque*, texte grec, introduction et traduction française par A. Lucot, Paris, 1912 ; l'édition de D. C. Butler , *The Lausiac History of Palladius*, *Texts and Studies* VI 1-2, Cambridge, 1904 ; pour l' l'édition italienne, introduction de Ch. Mohmann, texte et commentaire de G. J. M. Bartelink, traduction de M. Barchiesi, Fondazione Lorenzo Valla, 1974.

Inst Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, édition et traduction par J.-C. Guy, *SC* 109, 1965.

JEH *Journal of Ecclesiastical History*

JJP *Journal of Juristic Papyrlogy*

Jones *I, II, III* A. H. M. Jones, *The later Roman Empire, 284-602, A social economic and administrative survey, I, II, III* (notes et index), Oxford, 1964.

JTS *Journal of Theological Studies*

LACL *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien, 1998.

Ladeuze, *Etude* P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, Louvain, 1898 : Frankfurt 1961[2].

LCL *The Loeb classical Library*, London.

Lèbe, *Règles* Traduction française du *Règles monastiques* (*GA*) selon la tradition Vulgate par L. Lèbe, Maredsous, 1969.

Lefort, *Les Vies coptes*

Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs, traduction d'une vingtaine *Vies* coptes de Pachôme par L. –Th. Lefort,, (*Bibliothèques du Muséon* 16), Louvain, 1943

Le lettere Introduction, traduction italienne et commentaire des *lettres* de Basile par M. Forlin Patrucco, Torino, 1983 (*I*).

LTK *Lexikon für Theologie une Kirche*, Freiburg-Basel-Rome-Wien.

Maraval, *Macrine* Grégoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine*, éd. Pierre Maraval, *SC* 178, 1971.

- , *Le christianisme*, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris : PUF, 1997.

MIFAO *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire*, Le Caire.

MMAF *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, Paris.

PCBE 1, 2-1, 2-2 *Prosopograhie chrétienne du Bas-Empire* 1, *Afrique* (303-533), par André Mandouze, Paris, 1982 ; 2-1, *Italie* (313-604), par Charles Pietri et Luce Pietri, Rome, 1999 ; 2-2, *Italie* (313-604), par Charles Pietri et Luce Pietri, Rome, 2000.

PG Migne, *Patrologia graeca*, Paris.

PL Migne, *Patrologia latina,* Paris.

PLRE 1, 2 *The Prosopography of the Later Roman Empire* 1 (A.D. 260-395), par A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1971 ; 2 (A.D. 395-527), par J.R. Martindale, Cambridge-Londres-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1980.

Pouchet, *Basile* R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance, une stratégie de communion, Studia Ephemeridis Augustinianum* 36, Rome, 1992.

RBen *Revue bénédictine*, Maredsous.

Rbib *Revue biblique*,

RCS *Recherches de science religieuse*

REAnc *Revue des études anciennes*, Talence.

REAug *Revue des études augustiniennes*, Paris.

Regnault, *Pères du désert*,

L. Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IVe siècle*,

Paris, 1990.

RHE — *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.

RHR — *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.

RHPR — *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasbourg.

ROch — *Revue de l'Orient chrétien*

Rousseau, *Pachomius*
Ph. Rousseau, *Pachomius, The making of a Community in fourth-Century Egypt,* Berkely, 1985.

Rousseau, *Basil* — Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, California, 1994.

RSLR — *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, Firenze.

Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum*
F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams. Münsterschwarzacher Studien* 20, Münster, 1971.

SA — *Studia Anselmiana*, Rome.

SC — *Sources chrétiennes*, Lyon-Paris

SH — *Subsidia Hagiographica*, Bruxelles.

SO — *Spritualité Orientale*, Bellefontaine.

SP — *Studia Patristica*, Louvain

SM — *Studia Monastica*, Barcelone.

Suso Frank, *Mönchsregeln*
Suso Frank, K., *Die Mönchsregeln / Basilius von Caesarea, Hinführung und Übersetzung*, St. Ottilien, 1981.

TRE — *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York.

TS — *Patristische Texte und Studien*,

TU — *Texte und Untersuchungen*, Leipzig et Berlin.

VA — Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, édition et traduction par G. J. M., Bartelink, *SC* 400, 1994.

Veilleux, *La liturgie*, — A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle SA* 57, Rome 1968

VC — *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.

Wipszycka, *Les ressources*
E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte*, Bruxelles, 1972.

Liste de Cartes, Schémas et Tables Variées

Carte

Schémas

Sources pachômiennes

Sources basiliennes

Structure du cénobitisme basilien

Tables Variées des sources basiliennes

A mes parents

PREMIERE PARTIE

LE CENOBITISME PACHOMIEN :

UN ESSAI D'ANALYSE DE SES SOURCES

CHAPITRE PREMIER

L'HISTOIRE DES ETUDES DU DOSSIER PACHOMIEN

* * *

Pachôme, connu comme le fondateur du cénobitisme, n'a laissé aucun écrit à sa descendance. Cependant, ses *Vies* qui sont souvent élargies jusqu'à ses premiers successeurs, nous sont transmises par ses disciples ou par d'autres personnes au-delà des milieux coptes. En effet, nous rencontrons déjà ici un problème relatif aux sources que soulève le titre ci-dessus : quelle est la portée du dossier pachômien ? Quand nous disons «le dossier pachômien », nous ne nous en tenons pas uniquement au fondateur lui-même, dans la mesure où, d'une part, Pachôme ne fut pas connu dans le monde par lui-même, mais par les efforts de ses disciples, et d'autre part où ses disciples et successeurs ont eu conscience qu'ils imitaient la vie de leur maître spirituel et du grand organisateur de la vie commune.

Par conséquent, le dossier pachômien, qui couvre Pachôme via Théodore jusqu'à l'un de ses successeurs, Horsièse, est abondant. D'abord, on rencontre une série de *Vies* volumineuses qui nous révèlent l'itinéraire biographique de Pachôme. D'une part, le dossier pachômien comporte, sauf les *Vies*, des écrits variés également très importants parce qu'ils nous permettent dans leur ensemble de comprendre plus globalement la vie cénobitique des moines coptes en Thébaïde de la Haute Egypte au IVe siècle, étant donné qu'ils peuvent être lus à la lumière des *Vies* : ce sont des lettres, des règlements, des catéchèses, etc. Aujourd'hui le dossier pachômien est devenu presque complet ; nous possédons tous les textes nécessaires aux études du cénobitisme pachômien, sauf quelques écrits secondaires par rapport à ceux publiés ; de plus, la plupart des textes indispensables ont été traduits. De même que le texte et la traduction de ce dossier, les études accumulées se trouvent à la portée de ceux qui ont envie de connaître le monachisme primitif de la Haute Egypte. Nous allons essayer d'aborder tout de suite l'histoire des études. Nous espérons que cet essai pourra montrer l'état actuel des études sur les sources et selon le cas, orienter une autre étude nécessaire sur les sources.

I. Les *Vies* de Pachôme (G^1 : *BHG* 1396 ; G^2 : *BHG* 1400)

Les *Vies* contiennent les aspects du personnage de Pachôme, les difficultés et les succès vécus par lui-même en tant que directeur de la communauté monastique dans le cadre du commencement et du développement du cénobitisme, mais souvent ils prolongent leurs narrations jusqu'à ses deux successeurs principaux, Horsièse et Théodore. Sur ces œuvres biographiques mais non pas autobiographiques, les études, poussées surtout dès le dernier quart du XIXe siècle, ont proposé de nombreuses hypothèses, car les *Vies* ne sont pas uniformes quant à leur style, leur contenu et même leur langue, bien que le cénobitisme pachômien soit né exclusivement dans les milieux coptes et s'y soit développé. On a beaucoup parlé de la datation de chaque source, de son auteur ou plutôt rédacteur et compilateur, en particulier de tel ou tel sens d'un abrégé ou d'une augmentation d'un texte et de la structure d'une compilation hypothétique entre les sources biographiques. En décrivant le déroulement de ces études dans leur ordre chronologique, nous voudrions remarquer, en conclusion, que l'hypothèse sur laquelle elles se basaient, n'est maintenant probablement plus valable. Selon cette hypothèse, la vie originale de Pachôme serait enfin trouvée. Cette observation nous révélera la nécessité d'une autre méthode ou orientation que celle utilisée par les études précédentes.

* * *

Les *Vies* de Pachôme[1] sont conservées en plusieurs langues : copte, grec, latin, arabe.[2] La première édition des sources grecques a été effectuée en 1680 par Papebroch.[3] Il a pensé

---

[1] Pour une présentation de l'histoire des études sur les *Vies* de Pacôme, voir J. Goehring, *The letter of Ammon*, pp. 24-33.

[2] Pour les *Vies* coptes, Lefort, *Les Vies coptes*. Dans son livre, Lefort a traduit une vingtaine de *Vies* coptes avec une longue introduction. A. Veilleux, *La Vie de saint Pachôme*, *SO* 38, Bellefontaine, 1984. Dans ce livre, Veilleux a traduit la *Vie* bohaïrique en la complétant par les *Vies* sahidiques. Cette *Vie* de saint Pachôme a déjà paru en version anglaise du même auteur dans *Pachomian Koinonia*, vol. One, *The Life of Saint Pachomius and his disciples*, Kalamazoo, 1980.

Pour les *Vies* grecques, F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, *SH* 19, Bruxelles, 1932. L'auteur a édité les six *Vies* grecques dans son édition critique et nous suivons les sigles présentés par lui. Idem., *Le Corpus athénien de saint Pachôme*, Genève, 1982. Il a publié le codex 1015 de la Bibliothèque nationale d'Athènes, un recueil qui remonte au X-XI siècle, dont il ne savait pas l'existence lors de la rédaction de son livre précédant. A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, t. IV/2 : *La Première Vie grecque de saint Pachôme.* Introduction critique et traduction, Paris, 1965. Il a traduit G^1 de Halkin.

Pour la *Vie* latine, H. Rosweydus, *Vitae Patrum*, Anvers 1628[3], *Vita sancti Pachomii*, pp.111-138 ; reprise dans *PL* 73, col. 227-272. H. van Cranenburgh, *La Vie latine de saint Pachôme*, *SH* 46, Bruxelles, 1969. Pour la *Vie* arabe, E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IVe siècle. - Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabe inédits, publiés et traduits par E. Amélineau*, (*ADMG* 17), Paris, 1889. Texte arabe avec traduction française, pp. 337-711.

que la première *Vie* grecque (G^1) appartenait à la période primitive de la tradition pachômienne. Sa position a rencontré en 1700 la critique de Lenain de Tillemont, qui a porté son attention au style de l'auteur de G^1 [4] et ensuite une opposition en 1889 de la part de E. Amélineau, qui a publié la *Vie* arabe avec traduction[5] et qui a tourné son regard sur les sources orientales. Notre parcours commencera avec l'étude d'Amélineau, son édition étant considérée comme le début de la polémique sur la priorité des *Vies* de Pachôme. Dans sa longue introduction, Amélineau propose une nouvelle orientation opposée à la priorité de la *Vie* grecque, laquelle sera reprise, avec tel ou tel détail différent, par les savants suivants qui montrent une préférence pour les sources coptes. Il essaye de résoudre le problème énigmatique des sources d'une manière globale qui lui permet d'éviter un plan alternatif. Il insiste sur le point suivant : la première *Vie* de Pachôme[6] aurait été écrite en grec[7] en même temps qu'en copte par les frères interprètes de Phbôou qui connaissaient à la fois le copte et le grec, du vivant de Théodore, environ quinze ans après la mort de Pachôme.[8] Il ajoute que cette *Vie* grecque primitive actuellement perdue «devait correspondre, en tout ou à peu près, à la vie copte ».[9]

Pourtant la rédaction à une même époque des *Vies* primitives en deux langues n'assure pas la même valeur historique à ces deux *Vies* en chaque langue. La valeur historique de la vie copte dépasse celle de la vie grecque parce que «les œuvres coptes se donnent au lecteur telles

---

[3] Papebroch a publié, en 1680, au Tome III de Mai des *Acta Sanctorum*, pour la première fois le dossier pachômien en grec qui contient selon ordre G^1 , un extrait des *Règles*, *EpAm*, *Paral*. Son édition du G^1 se base principalement sur le Ms XI, 9 de la Bibliothèque Laurentienne de Florence qui est le plus important parmi les trois mss nous transmettant G^1, et utilise, pour compléter le défaut du *Florentinus*, l'*Ambrosianus* (Ambrosianus D69 Suppl) qui est le ms fragmentaire appartenant au même groupe que le *Florentinus* et une partie de G^2 révélée par le *Vaticanus* 819. Il faudra signaler que cette édition de Papebroch n'était pas sans beaucoup de points défectueux (voir *infra* p. 7 n. 29) et se renvoyait à toutes les études sur les sources pachômiennes avant l'apparition de l'édition critique des *Vies* grecques par F. Halkin en 1932. Dans l'introduction de son édition, Papebroch conclut que G^1 est plus primitif par rapport au G^2 et *Denys* (voir J.E. Goehering, *The letter of Ammon and Pachomian monasticism*, *TS* 27, 1986, p. 4).

[4] Lenain de Tillemont dit que «le style et la diction de cet auteur (G^1) n'a aucune élégance. Elle a même beaucoup d'obscurité, pour ne pas dire de barbarie ; ce qui peut donner sujet de croire que la pièce a été écrite originairement en égyptien et que le texte grec donné par Bollandus n'est encore qu'une traduction». *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des VI premiers siècles*, Paris, 1700, t. 7, p. 205. Voir, P. Ladeuze, *Etude*, p. 43.

[5] Voir *supra* p. 2, note 2.

[6] Cette vie ne contient pas l'appendice de la vie de Théodore. E. Amélineau, *op. cit.*, p. XLVI-XLVII, XLVII.

[7] Selon lui, cette *Ur-Vita* grecque est une source commune de G^1 et *Denys* : G^1 est un abrégé de la première vie grecque hypothétique et *Denys* est plus abrégée. *Idem*., p. XXIII, XXVI. De plus, les trois documents, G^1, *Denys* et *Paral* ont pour fond presque unique la grande *Vie* de Pachôme. S'il y a les légères divergences dans ces documents, elles résultent des choix différents des mœurs égyptiennes.

[8] E. Amélineau, *op. cit.*, p. XXV, LXXVII, LXXXIV. J.E. Goehring a mal entendu le texte d'Amélineau en disant «He concluded... and that it (the first *Vita Pachomii*) had been composed in Coptic, in the Theban dialect » dans son livre *The letter of Ammon and Pachomian monasticism*, p. 5, parce que Amélineau exprime clairement que «il y a tout lieu de croire que la vie fut écrite en grec en même temps qu'en copte, et par les même moines » (p. XXV), «c'est une raison pour croire qu'une rédaction grecque fut faite pour les frères qui ne comprenaient que le grec en même temps que la rédaction copte en dialecte thébain » (p. LXXXIV).

qu'elles sont », alors que les grecques utilisent l'exagération rhétorique, qui consiste en la modification ou la suppression de ce qui s'est passé dans l'histoire, pour l'édification des Grecs qui ne connaissent pas beaucoup le Sitz-im-Leben des Coptes.[10] Donc, G^1 et *Denys* (*Vie* latine), qui sont des abrégés de la *Vie* primitive grecque, ne doivent être employées qu'avec les plus grands ménagements. Mais l'attitude réservée de l'auteur envers les sources grecques ne veut pas dire qu'elles doivent rester toujours secondaires par rapport aux œuvres coptes, qui reflètent la mentalité simple des Coptes. Les sources grecques sont véridiques dans un grand nombre de détails que les écrivains coptes n'avaient pas jugés dignes de passer à la postérité – noms géographiques, noms de personnes, traits de mœurs.[11] Grâce à son hypothèse conciliante qui sépare le point de vue littéraire des *Vies* coptes et grecques de leur date identique de rédaction, Amélineau a pu préserver la valeur historique des *Vies* coptes sans mépriser les détails dans les sources grecques.

Une fois établie la priorité des documents coptes par rapport aux œuvres grecques du point de vue de la vérité historique, l'auteur tourne son attention vers les *Vies* coptes. La *Vie* de Pachôme a été rédigée en thébain (sahidique) qui était la langue de la Haute-Egypte et de Pachôme. La *Vie* memphitique (bohaïrique) de Pachôme (*Bo*) n'est qu'une traduction et abréviation déjà tendancieuse faite de la vie originale plus étendue en sahidique par un moine de Scété vers la première moitié du V[e] siècle.[12] En effet, les œuvres sahidiques, qui sont des témoins fidèles de la *Vie* primitive sahidique, restent malheureusement très fragmentaires. Amélineau s'oriente vers une source arabe. Amélineau croit que la meilleure version de la *Vie* originale est la version arabe (*Am*) qui a été faite vers le XIII[e] ou le XIV[e] siècle, au moment où l'usage de la langue copte était sur le point de cesser, parce qu'elle se base directement sur la *Vie* sahidique mais non pas bohaïrique.[13] La version arabe représente «sans doute » la première *Vie* sahidique de Pachôme.[14]

La thèse d'Amélineau attire notre attention sur deux points. Premièrement, la priorité des sources orientales et la valeur relative des sources grecques nous rappellent le principe

---

[9] *Ibid.*, p. XXVI.
[10] *Ibid.*, p. XV-XXXIX. L'auteur prend l'exemple aux récits du funèbre d'un moine, de la visite d'un philosophe et du concile à Esneh.
[11] *Ibid.*, p. XXXIX.
[12] *Ibid.*, p. XLIX-LII.
[13] *Ibid.*, p. LVII-LXVII. L'auteur compare les trois récits de *Bo* et *Am* : l'enfance de Pachôme, la visite de la mère de Theodore et la visite d'Athanase.
[14] La théorie que la version arabe conserve fidèlement la rédaction primitive a été acceptée par Grützmacher, Basset, Zöckler. Voir, Ladeuze, *Etude*, p. 6, note 1 (O. Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte*, Leipzig, 1896. M.R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens*, fasc. VIII, Paris, 1896, p.2. O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Frankurt, 1897, p.193). Veilleux aussi suit cette théorie. Voir *infra* pp. 11-13.

général pour la recherche des *Vies* de Pachôme sur lequel les spécialistes pachômiens s'accordent quelle que soit leur préférence à l'égard des sources : les couches pachômiennes les plus primitives doivent être trouvées dans toutes les traditions, soit grecques, soit coptes.[15] Les chercheurs plus récents sur la tradition pachômienne eux aussi acceptent fondamentalement cette attitude évitant la dépendance unilatérale d'une groupe unique de *Vies*.[16] La deuxième signification de l'étude d'Amélineau est d'orienter vers la source arabe (*Am*). Bien que son attitude donnant à celle-ci une très grande valeur est tombée dans l'oubli dix ans plus tard après sa publication par l'opposition très fort de P. Ladeuze, son orientation a été revécu par A. Veilleux, qui a offert un changement remarquable dans les études des *Vies* par le moyen des *Vies* arabes (*Ag* et *Am*).[17] Il est certain que Veilleux suit le plan général qui a été proposé par Amélineau, bien qu'il garde le silence sur la source de son inspiration[18], et que les études récentes qui abordent la spiritualité pachômienne ont tendance à ne pas omettre la tradition arabe.[19]

Environ dix ans plus tard, P. Ladeuze, dans son *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, confirme la priorité absolue de la *Vita Prima*, contre Amélineau et Grützmacher,[20] par la comparaison de celle-ci avec la tradition

---

[15] F. Halkin, *Santi Pachomii Vitae Graecae*, p.105. «Pour remonter sensiblement plus haut, il faudrait avoir sous les yeux tout l'ensemble des données qui ont chance d'appartenir à la tradition primitive.' Peeters, 'il faudrait avoir sous les yeux tout l'ensemble des données qui ont chance d'appartenir à la tradition primitive ». Lefort, «Revue : K. Heussi, *Der Ursprung des Mônchtums* » *RHE* 33 (1937), p. 345. «Toutes les données –les textes gréco-latines, le dossier copte ainsi que les dossiers syriaque et arabe- qui peuvent appartenir à la tradition primitive doivent être utilisées dans les études pachômiennes ». Ce point de vue- l'attitude de K. Heussi et Bousset qui n'accorde la prépondérance qu'à la *Vita Prima*- ne serait certainement pas le point de départ justifié pour les études pachômiennes. Lefort, «Revue : W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtum* », *RHE* 21 (1925), p. 103. Idem, «Revue : K. Heussi, *Der Ursprung des Mônchtums* », p. 345.

[16] Le principe d'étude de Ph. Rousseau pour les *Vies* qui se fonde sur la thèse de Veilleux est très intéressant par le fait que la coexistence dans *Bo* et G^1 d'un événement en assure pour lui la réalité historique. Aussi est-il, pour lui, important d'analyser la tradition de chaque biographie. Voir Ph. Rousseau, *Pachomius*, pp. 39-48. «In the end », Goehring dit-t-il, «every study of Pachomius must depend on multiple traditions ». J.E. Goehring, *op. cit.*, p.23. Ainsi, les études plus récentes indiquent le besoin d'éviter la dépendance d'un groupe de *Vie* et à rechercher la tendance biographique propre à chaque biographie.

[17] Veilleux tente de résoudre le conflit d'un groupe de *SBo* et G^1 par leur source commune qu'il a désignée par le sigle ξ. La source commune ξ de *SBo* - G^1 est un remaniement de l'original copte d'*Ag* désigné par le siegle γ. Son hypothèse que *SBo* - G^1 proviennent d'une vie copte représentée par *Ag* a l'avantage de pouvoir expliquer plus raisonnablement la compréhension de la compilation de *SBo* - G^1. Les savants précédents qui s'attachaient unilatéralement à la *Vie* copte n'étaient pas très en mesure de défendre leurs arguments contre ceux qui revendiquaient exclusivement la priorité de la *Vie* grecque, et inversement.

[18] Malgré les différents des détails entre deux chercheurs, la ressemblance au niveau de leur point de vue général est frappante. 'La vie de Pakhôme et celle de Théodore, qu'on trouve unies ensemble dans la traduction arabe, formaient primitivement deux ouvrages distincts' (Amélineau, *op. cit.* p. XLVII). Mais il est nécessaire de noter que Veilleux a vu les deux *Vies* non dans *Am* mais dans *Ag* (voir *supra* pp. 11-13).

[19] F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum* pp. 3-8 ; Ph. Rousseau, *Pachomius*, pp. 37-48. Ruppert et Rousseau suivent la conclusion générale de Veilleux.

[20] Grützmacher lui aussi trouve que la première codification de la tradition sur Pachôme et ses disciples a été écrite en sahidique et que bien plus que *Bo* et les œuvres arabes, les *Vies* grecques a corrompu la tradition originale (voir Ladeuze, *Etude*, p. 5).

copte. Son étude devient un modèle pour les études suivantes qui admettent la supériorité de G^1. Ladeuze base sa thèse sur des considérations sur la capacité intellectuelle des coptes.[21] Jusqu'au IVe siècle, les coptes ne se lancent nullement dans l'hagiographie sauf dans le domaine de la traduction. En effet, la première *Vie* de Pachôme (G^1) naît peu après 368, d'une part, engendrée par les frères interprètes, d'une part, poussée à le faire par le discours de Théodore[22], et, d'autre part, encouragée par le modèle de la *Vie* d'Antoine d'Athanase.[23] Bien qu'ils aient résisté à l'idée de rédiger une *Vie* de leur fondateur, en souhaitant ne préserver la vie de Pachôme que dans leurs souvenirs, incités néanmoins par cet exemple grec, les moines coptes arrivent à rédiger une *Vie* copte de Pachôme sur la base de la première *Vie* grecque, parce qu'ils sont inférieurs en formation littéraire aux moines grecs.[24] En rédigeant une *Vie* copte de leur père, ils complètent et parfois transforment la *Vie* grecque d'après leurs besoins et leurs points du vue. D'autres sources orientales proviennent directement ou indirectement de G^1 [25] et *Paral* a été ajouté à G^1 pour en compléter les renseignements avec les extraits des sources coptes.[26]

Ladeuze réduit le but des *Vies* coptes à la glorification du fondateur du cénobitisme, de sorte que les récits propres aux œuvres coptes ne sont pour lui qu'un reflet du développement légendaire et du goût copte pour les actions merveilleuses.[27] Il faut savoir que dans les *Vies* épyptiennes, la légende complète l'histoire, et l'héroïsme prend place au centre des biographies. Donc, Ladeuze aboutit, de manière téméraire, à la conclusion que tous les passages dans les récits coptes primitifs n'ont aucune valeur historique. Cette thèse est complètement opposée celle de M. Amélineau.[28] Son orientation ne cesse pas d'être suivie par des chercheurs comme Halkin, Chitty.

---

[21] P. Laudeuze, *Etude*, p. 37s.
[22] *Bo* 196. Amélileau pense que les frères interprètes ont rédigé la *Vie* de Pachôme presque en même temps en sahidique et en grec (Amélineau, *op. cit.*, pp. XXIV-XXV). Aussi voir *supra* note 7. Contrairement à lui, Ladeuze trouve que les frères interprètes seront les auteurs de la *Vie* grecque. Dans le phrase «et quand les frères interprètes l'eurent entendu... ils écrivirent (*Bo* 196) », le pronom personnel 'ils' ne désigne pas leur propre personne écrivant la vie sous leurs yeux mais les auteurs de la *Vie* grecque qui a été déjà rédigée. Ladeuze, *Etude*, pp. 36-39. Halkin suivit l'interprétation de Ladeuze. Voir Halkin, «*Les vies grecques de saint Pachôme*», *Analecta Bollandiana* 47 (1929), p. 388.
[23] G^1 99 (*Acta Sanctorum* 63). Ladauze utilise la numérotation des *Acta Sanctorum*.
[24] Ladeuze, *Etude*, p. 36.
[25] Ladeuze croit que la *Vie* sadihique est écrite bientôt, après la rédaction de G^1, mais qu'on ne peut fixer la date de celle de la *Vie* bohaïrique. *Ibid.*, p.77
[26] Laudeuze, *Etude*, pp. 47, 69-71.
[27] *Ibid.*, pp. 84-101.
[28] *Ibid.*, p. 103. Pour l'évaluation des sources sahidiques de M. Amélineau, voir *supra* p. 3-5.

En 1929, F. Halkin, dans un article consacré aux *Vies* grecques, parle de la nécessité d'une nouvelle édition des *Vies* grecques[29] et trois ans plus tard il réalise sa promesse par son édition de *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, dans laquelle il a édité, pour compléter l'édition de Papebroch, le dossier grec. En effet, il déclare dans son introduction que «la première *Vie* de Pachôme fut certainement rédigée en grec et la discussion est présentement close » et c'est une autre question que celle de savoir si cette *Vie* est représentée par un des documents parvenus jusqu'à nous.[30] Selon sa théorie, cette première *Vie* n'est pas G^1 telle que nous la possédons mais une rédaction primitive avant G^1, à laquelle tels ou tels éléments auraient été ajoutés. Le Bollandiste a bien observé que G^1 est une compilation comme on en trouve quelques exemples.[31] Il arrive à la conclusion qu'on peut toucher la *Vie* première de Pachôme dans G^2 (la deuxième *Vie* grecque) par la comparaison de G^1 et G^2.[32] G^2 s'achève à la mort de Pachôme, à la différence de G^1 qui se prolonge par les récits relatifs aux successeurs du fondateur. Par ailleurs, après le parallélisme étonnant dans le tronc commun de G^1(ch.1-54) et G^2(1-43), le rédacteur de ce dernier suit exclusivement *Paral* dans les récits qui sont communs à G^1 et à *Paral*. Par conséquent, les Bollandistes supposent que le rédacteur de G^2 avait la *Vie* originale de Pachôme entre ses mains.[33] Ainsi, l'auteur ne parcourt que les sources grecques pour le décodage de la première *Vie* de Pachôme, parce que l'édition du dossier pachômien reste encore incomplète à ce temps-là.

Ce qui attire notre attention est la mention de l'interaction des traditions grecque et copte.[34] Quant aux sources sahidiques, l'auteur croit que les moines coptes ont traduit très tôt la *Vie* originale en sahidique, en y ajoutant de nouveaux éléments et en la remaniant pour suppléer à son insuffisance. Les frères interprètes, à leur tour, en rédigeant G^1 sur la base de la première *Vie* grecque et de *Paral* ayant été écrite pour compléter la *Vie* originale, empruntent les récits tirés de cette tradition sahidique déjà écrite ainsi que de la tradition

---

[29] L'édition du dossier grec que Papebroch a publié dans les *Acta Sanctorum* tome III de Mai est «vraiment défectueuse : fautes de lecture, omissions de mots ou même de lignes entières, tout concourt à hérisser de difficultés nouvelles... . On ne peut donc se fier au texte des *Acta* ». F. Halkin, «*Les Vies grecques de s. Pachôme* », p. 380.
[30] Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, p. 90.
[31] *Ibid.*, p. 92. Par exemple, le rédacteur de G^1 utilise les deux termes différents Πβόου (ch. 54, 68) / Παβαῦ (ch. 83) pour désigner le même monastère. Cf. Lefort, *Les Vies coptes*, p. XXXIX.
[32] *Ibid.*, pp. 98-99.
[33] Pourtant, G^2 n'est qu'une compilation littéraire qui ne refléterait jamais une tradition locale. «Elle appartient », l'auteur dit-il, «à la classe des remaniements littéraires, sans valeur propre comme témoignages... tout le fond substantiel de la *Vita altera* est formé de récits qui se lisent déjà sont dans la *Vita prima* soit dans les *Paralipomènes* ». *Ibid.*, p. 58-59.
[34] *Ibid.*, pp. 100-103.

sahidique orale.[35] Bien que l'auteur suive globalement Ladeuze pour l'évaluation des sources grecques, il a l'avantage sur ce dernier d'avoir reconnu la valeur relative de la *Vie* sahidique à l'égard de G^1, par son hypothèse d'une influence réciproque entre les deux traditions locales, que Peeters avait expliquée dans un sens inverse.[36] Le rapport réciproque entre ces traditions lui a permis d'émettre une conclusion générale plus acceptable, conclusion que Lefort a lui-même approuvée.[37]

En 1942, par la publication des *Vies coptes de saint Pachôme*, fruit de ses efforts consacrés pendant 35 ans à la recherche des sources dispersées dans les dépôts des deux mondes,[38] Lefort place l'étude des sources pachômiennes dans une nouvelle perspective en montrant une négligence presque absolue pour le dossier grec, pourtant respecté unanimement depuis Ladeuze, et avant ce dernier, reconnu par Amélineau même comme étant d'une valeur partielle. Pour situer chaque document grec dans son contexte initial, il se base sur les *Bioi des moines de Tabennîsi* actuellement perdu, dont *De Oratione* d'Evagre (=399) ou de Nil fait le témoignage.[39] L'auteur suppose que les *Bioi des moines de Tabbennêse* sont composées en des matériaux divers. En effet, les récits de *Paral* sont identifiés avec un extrait de ce recueil primitif ascétique qu'Evagre ou Nil appelle les βίοι τῶν Ταβεννισιατῶν μοναχῶν. Aussi, y sont attribués les deux récits pachômiens du *De Oratione*, les *Apophthegmata* pachômiens ainsi que quelques récits du *Paradis des Pères* dont disposait Zacharie.[40]

Ensuite il passe à la recherche de la relation entre les *Vies* grecques et le recueil ascétique. D'abord, il laisse G^1 qui n'aurait été rédigé qu'après l'invasion arabe en Egypte,[41] et prend G^2 et *Denys*. Une analyse détaillée du parallélisme entre deux *Vies*, *Paral* et *l'Histoire Lausiaque* de Pallade le conduit à conclure que le rédacteur de G^2 avait sous les yeux la *Vita* grecque traduite en latin par Denys le Petit et qu'il l'a reproduite fidèlement. De plus la *Vie* originale de Denys a tiré des *Ascetica* primitifs actuellement perdus sa seconde

---

[35] Selon l'auteur, G^1, rédigé par les frères interprètes, préserve une tradition locale encore vivante, tandis que les autres *Vies* grecques *Vita altera*, *Vita tertia*, *Vita quarta* ne sont que des compilations n'ayant pas de rapport direct avec la tradition locale. *Ibid.*, pp. 56-79.
[36] Voir *supra* pp. 11-13
[37] L. -Th, Lefort, «Revue : F. Halkin, *Sancti Pachomii vitae graecae* », *RHE* 29 (1933) pp. 424-428.
[38] R. Draguet, «Revue : L.-Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* », *RHE* 40 (1945) p. 210. Il a déjà édité dans le *CSCO* la *Vita* bohaïrique et les *Vitae* sahidiqies respectivement en 1925, 1933-1934.
[39] Lefort, *Les vies coptes*, p. XXII.
[40] *Ibid.*, pp. XXII-XXVII.
[41] Halkin a déjà dit le caractère de compilation de G^1(voir note 28). Lefort introduit les témoignages plus abondants de la compilation (pp. XXXVIII-L). Il parle des expressions différentes pour désigner le même personnage ou la même région, des cas de résumé et d'édulcoration des textes coptes, du copticisme du rédacteur à propos de la traduction du copte en grec avec d'autres exemples significatifs. Mais, sa prétention du copticisme est prouvée comme le grec vulgaire par Festugière en 1965. Voir Festugière, *La première vie grecque de saint Pachôme*, pp.129-131.

tranche commune (ch.30-37) avec G^2, et le rédacteur de G^2 a emprunté très probablement à la même source, sinon à une seconde recension des *Ascetica* aujourd'hui perdus, sa partie commune avec G^1 parmi la tranche propre à G^2(ch.39b-57).[42] Ce que Lefort observe par cette procédure est ainsi le caractère secondaire des *Vies* grecques. G^1 n'est qu'une vaste compilation, G^2 n'est qu'un abrégé d'un modèle de Denys le Petit, et finalement *Denys* lui-même, bien qu'il copie avec fidélité son modèle grec qui serait la première vie grecque, ne vient pas d'une tradition locale mais d'un milieu étranger à la tradition pachômienne, comme on le voit dans la Règle de l'Ange. En conclusion, toutes les pièces du dossier grec sont «à classer comme remaniements littéraires », sauf les *Bioi* d'Evagre.[43]

Lefort ne dit pas si les *Ascetica* primitifs ont subi l'influence de la source copte. Il ne semble pas suggérer que la minorité d'une vingtaine d'hellénistes puisse influencer d'aucune manière les biographies et les récits coptes destinés à la majorité des moines coptes, dont *Bo* et S^{3b} rapportent l'existence. De plus, il n'y avait pas probablement de contact entre d'autres *Vies* grecques et la tradition copte excepté G^1, compilation tardive, qui a utilisé les sources coptes et grecques déjà rédigées. En s'abstenant à dire quelles sont les sources de G^1 afin de poursuivre la manipulation de ce texte, l'auteur rappelle la nécessité de l'analyse complète et minutieuse pour les ch.150 de cette *Vita prima.*[44]

A propos de la tradition copte, toutes les sources sont nées et ont évolué dans un milieu fermé sur lui-même et d'une manière indépendante par rapport au développement des oeuvres grecques. S^1 s'approche directement de la tradition primitive et S^2 appartient à la tendance indépendante des actuels documents coptes et grecs. S^{20}, S^{10} et S^{11} concernent la même recension qui a probablement utilisé des documents antérieurs. A cause de son caractère très fragmentaire, il est impossible de classer S^8. D'autres vies sahidiques et *Bo* appartiennent aux développements tardifs ou à une compilation. En particulier, S^3 est une vaste compilation qui comprend le corps entier de S^1. Mais, cette évolution totale de la tradition sahidique est issue, à la différence de la thèse de M. Amélineau et F. Halkin, d'un milieu exclusivement copte, fermé à la tradition grecque à l'exception de la *Vie* bohaïrique. Il propose une nouvelle direction de l'étude hagiographique pachômienne en ce sens que l'intimité apparente de G^1 avec la *Vie* bohaïrique, une fois démontrée que celle-là est une compilation, s'explique par la priorité de celle-ci.

---

[42] Lefort, *Les Vies coptes*, p. XXVII-XXXVIII
[43] *Ibid.*, p. XCI.
[44] *Ibid.*, p. L. En rappelant cette phrase de Lefort, Festugière compare minutieusement tous les chapitres de G^1 avec *Bo*, dans son introduction des *Moines d'Orient*, IV/2, *La première vie grecque de s. Pachôme.* La conclusion de Festugière était défavorable à la thèse de Lefort.

En attendant l'analyse philologique de la *Vita prima* et de la *Vie* en langue de la Basse Egypte,[45] il tourne son attention sur l'*Appendice* ajouté à la *Vie* de Pachôme afin de préciser l'origine de G^1. Selon l'*Appendice*, on peut classer les *Vies* en trois sortes : 1. les *Vies* qui s'arrêtent à la mort de Pachôme(S^7 et *Av*), 2. celles qui prolongent la narration jusqu'au gouvernement de Théodore ou Horsiêse (*Bo*,S^5, S^6) et 3. S^{3b}, chargé de longs développements homilétiques avec l'Appendice.[46] Les quatre témoins coptes classés dans le deux derniers courants se ramènent à une seule rédaction primitive. Chronologiquement, il est impossible que l'*Appendice* de ces *Vies* soit mis au jour avant l'an 400 environ. G^1, en tant que seul témoin grec de l'*Appendice*, est probablement une traduction d'un passage de S^{3b}. Ainsi, par la recherche de l'*Appendice*, l'auteur parvient à conclure que la *Vita Prima* est, avec une très grande probabilité, une compilation de caractère gréco-copte.[47]

Lefort a essayé d'établir la supériorité incontestable des œuvres coptes sur les *Vies* grecques. Grâce à ses efforts, les sources sahidiques qui, derrière d'autres, étaient reléguées, ont pris le premier plan dans les études pachômiennes : études pachômiennes, partagées entre des études favorables et des études opposées, et le dossier pachômien est devenu presque complet grâce à ses éditions coptes suivantes.[48] Les réponses que sa thèse a suscitées étaient d'aspects multiples : tantôt une louange de Peeters, une des plus remarquables, tantôt, une critique sévère de D. Chitty, tantôt une comparaison détaillée de G^1 avec la tradition copte de Festugière. Quelle que soit alors la position de chaque réponse à l'égard du travail de Lefort, il est vrai que la priorité de la tradition grecque qui a été affirmée par Ladeuze et renforcée par les suivants dans les études pachômiennes a suscité une opposition radicale grâce au travail du professeur de Louvain, lequel est globalement valide aujourd'hui encore dans le contexte des études pachômiennes.

Peeters a loué les efforts de Lefort en disant que le *corpus pachomianum copticum* existe grâce à lui.[49] Pourtant, il donne une interprétation différente de celle de Lefort, en fondant de façon radicale son interprétation du dossier copte et grec sur le point de vue linguistique et géographique. D'abord, il a écrit en 1933 un article traitant des *Vies* coptes

---

[45] Dans le même livre, Festugière analyse, d'une façon corrélationnelle, les textes de G^1 et S^6, S^5 et ceux de G^1et S^{3b}. Cette analyse a amené à conclure, contre la théorie de Lefort, que G^1 est indépendante des compilations coptes tardives.

[46] Lefort, *Les Vies coptes*, pp. LXXVIII-LXXXI.

[47] *Ibid.*, p.LXXXII.

[48] L.-Th, Lefort, *CSCO* 159 et 160, Louvain 1956.

[49] Peeters, «*L'édition critique des vies coptes de s. pachôme par M. le professeur Lefort*», *Muséon* 59 (1946), p.26.

intitulé «*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme* »[50] qui constitue une réponse à l'édition des *Vies* sahidiques de Lefort,[51] ensuite en 1946 un autre article destiné aux sources grecques dans lequel il critique l'évaluation de Lefort sur les sources grecques.[52] Le contour de sa théorie sur les *Vies* pachômiennes se trouve dans le premier. Il voit une très grande distance linguistique et géographique entre l'hellénisme alexandrin et le copticisme de l'Haute Egypte.[53]

Selon lui, la Thébaïde, bien qu'elle soit administrativement en Egypte, appartenait à une région de la Haute Egypte qui se distingue par son isolement géographique. De plus, au point de vue linguistique, les Coptes de la Basse Egypte dont le dialecte est le bohaïrique ne trouvaient aucun intérêt aux sources sahidiques et les alexandrins ne lisaient qu'en grec l'histoire de Pachôme.[54] En séparant ainsi la Thébaïde d'Alexandrie par un cadre géographique et culturel distinct, il attribue les grands courants de la littérature pachômienne, tradition sahidique et tradition grecque, exclusivement à chaque région : celle-ci, à Alexandrie, celle-là, à la Thébaïde. D'abord, il fait référence à la priorité temporelle des sources sahidiques en pensant que l'histoire de Pachôme a été rédigée d'abord en sahidique sous la forme des récits détachés,[55] mais il donne la priorité à une *Vie* primitive grecque hypothétique ; celle-ci a eu la forme d'une biographie littéraire et elle a été écrite sur ce fondement des fragments sahidiques.[56] Il trouve que la vie grecque qui a suscité la volonté des coptes d'écrire la vie de Pachôme a été totalement méprisée par les coptes, et finalement a laissé une descendance dans le milieu de l'hellénisme alexandrin par lequel le cénobitisme pachômien a été connu dans le monde hors de l'Egypte.[57] Les deux traditions ont été développées indépendamment l'une de l'autre dans un milieu fermé. «La tradition thébaine a vécu de son propre fonds. Aucun des affluents grecs de la légende pachômienne ne s'y est déversé : ni la lettre l'Ammon, ni l'histoire Lausiaque, ni même les Paralipomènes....Ce n'est

---

[50] Peeters, «*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme*», *AB* 52 (1934), pp. 286-320.
[51] Lefort, *S. Pachomii vitae sahidice scriptae*, *CSCO* 99, Louvain 1933.
[52] Peeters, «*Le dossier copte de s. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque*», *AB* 64 (1946), pp. 258-277.
[53] Peeters, «*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme*», pp. 293-294, 316.
[54] Lefort parle de la possibilité que le copte ait été utilisée dans la vie ecclésiastique dans un article intitulé «*s. Athanase écrivian copte*», *Muséon* 46 (1933), pp. 1-33. Mais Peeters l'exclut en prétendant que le clergé d'Alexandrie se servait des interprètes pour son ministre pastoral auprès des humbles fidèles. Peeters, «*L'édition des Vies coptes L'édition critique des vies coptes de s. pachôme par M. le professeur Lefort*» , p. 33.
[55] Peeters, «*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme* », pp. 297-298, 311.
[56] *Ibid.*, pp. 295, 313. Le dyade de l'intérêt local des vies coptes et du caractéristique rhétorique du dossier grec est aussi répété chez lui. En 1946, il affirme encore une fois sa position. 'Mais, après comme avant, le problème fondamental resterait d'exprimer la genèse de la littérature pachômienne primitive : il revient à montrer qu'elle est un produit indivisément copte par le terroir où il a germé et grec par le peu qu'il comporte d'élaboration littéraire.' *Idem*, «*Le dossier copte de s. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque*», p. 271.
[57] Peeters, «*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme* », p. 319.

que plus tard, par le canal de traductions arabes dérivées du grec, que ces productions de l'hellénisme alexandrin sont remontées vers la Haute-Egypte ».[58] Peeters ainsi a essayé d'aborder au dossier copte et grec avec le plan dualiste, selon quel celui-là est complètement indépendant de celui-ci.[59]

Une opposition importante à la thèse de Lefort a été faite par l'étude publiée en 1954 de D. Chitty, intitulé *Pachomian Sources Reconsidered.*[60] Dans son article sérieux, il a contesté dans le détail les fondements théoriques émis par Lefort sur la postériorité des *Vies* grecques et déclaré «the essential thesis of Ladeuze is not overthrown ».[61] Il accepte les *Bioi* d'Evagre présentés par Lefort, comme l'hypothétique cadre historique d'antériorité des sources, mais contredit leur contenu proposé par lui. Contrairement à la théorie de Lefort, Chitty est convaincu que G^1 ou une *Vie* grecque d'un type de G^1 en même temps que *Paral* avaient appartenu aux *Ascetica* primitifs actuellement perdus, parce qu'il trouve que les similitudes et les divergences entre G^1 et les ascétiques reflètent la même tradition orale.[62] Par ailleurs, il remarque que les *apophthegmes* pachômiens proviennent d'un texte grec d'un type de G^1 dans une collection perdue *Ascétiques.*[63]

L'auteur suit la suggestion de Ladeuze, suivant laquelle même G^2 et *Denys* ainsi que les extraits *Apophthegmes* se basent sur G^1.[64] D'abord, en s'opposant à Lefort qui a vu une amplification de *Denys* dans G^2, ensuite la première *Vie* grecque dans *Denys*, Chitty suppose que *Denys* a un modèle de G^2 comme source. A la différence de Ladeuze, il pense que *Denys* n'est pas simplement l'abrégé de G^2, mais une traduction fidèle d'un type de G^2 qui n'avait pas G^2 40-58 et les récits fameux de l'Ange de Pallade.[65] Ensuite, il pense que G^2 dépend, à

---

[58] *Ibid.*, p. 313. En 1946, il donne une correction à propos de l'*EpAm* dans *son Le dossier copte de s. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque*», p. 270, note 1. Pour lui, il est hautement probable que la lettre d'Ammon soit remonté vers la Thébaïde par un détour.

[59] Quant à la vie bohaïrique, Peeters donne une brève explication (*Ibid.*, pp. 292-293). Il dit qu'elle est la doublure d'un original sahidique duquel elle a été traduite par des moines de Canope. Il estime que son unique exemple très bien conservé, joint à l'absence de toute descendance dans la littérature copte signifie le désintérêt des coptes de la Basse-Egypte à l'égard de la version bohaïrique de l'histoire de Pachôme.

[60] D. Chitty, «*Pachomian Sources Reconsidered*» *JEH* 5 (1954), pp. 38-77.

[61] *Ibid.*, p. 73.

[62] *Ibid.*, p. 50. Quant à l'auteur de *Paral*, Chitty pense que l'auteur de *Paral* a connu l'existence de G^1 mais il n'est pas l'auteur de G^1 , comme il est très difficile de penser que celui qui a déjà lu G^1 rédige un complément semblable à celle-ci.

[63] *Ibid.*, pp. 53-55. Lefort ne s'arrête qu'à mentionner que les aphophetegmes pachômiens proviennent des *Ascetica* perdus (Lefort, *Les vies coptes*, p. XXVI). Chitty pense que la dicussion de Lefort n'est pas suffisante pour prouver sa thèse.

[64] *Ibid.*, p. 73.

[65] Il compare le degré de correspondance des textes. Celui de parallélisme entre G^2 et *Paral* dans G^2 40-58 qui sont absents à *Denys* est semblable à celui de G^2 et *Paral* dans le tronc commun de G^2, *Denys* et *Paral.* Cette observation conduit Chitty à la conclusion que l'original de *Denys* manque de G^2, 40-58 (pp. 57-59). La comparaison de la deuxième tranche commune de G^2 et *Denys* fait voir, selon Chitty, *Denys* comme une

son tour, de G^1 et des *Ascétiques*. Après avoir affirmé la dépendance de Denys à G^2, de G^2 à G^1 il défend le caractère primitif de G^1, que Lefort a dénoncé. Chitty s'est accordé avec Lefort sur le fait que le rédacteur de G^1 est un copte n'ayant qu'une médiocre connaissance du grec,[66] mais il a exprimé une opposition très vive à la proposition que G^1 soit une vaste compilation.[67] Finalement, il présente ses opinions critiques sur les recensions coptes.[68] Dans le cas de S^1 et G^1, il s'agit de la tradition orale indépendante des événements. S^2 est une élaboration libre basée directement ou indirectement sur G^1. S^{20}, S^{10}, S^{11} sont une élaboration libre du texte grec. S^8 renvoie à G^1 ou à un type de G^1. Les recensions coptes, représentées par *Bo* et S^5, dépendent de l'original grec. En conclusion, il déclare que «he(Lefort) has not prouved that these documents(coptes) are our earliest sources »,[69] en attendant en même temps la comparaison synoptique de G^1 et des œuvres orientales pour démêler plus clairement les problèmes enchevêtrés.

Festugière a réalisé, par la longue introduction critique consacrée à sa traduction française de «*La première vie grecque de s. Pachôme*» (1965), la nécessaire analyse philologique entre G^1 et les sources coptes, qu'avait été déjà réclamée par Lefort et Chitty. D'abord, il analyse corrélativement G^1 et *Bo*, ensuite, pour la lacune de *Bo*, compare G^1 et S^6 S^5, la même recension que *Bo*, ensuite G^1 et S^{3b}, la recension qui a été supposée l'original de G^1 par Lefort, et finalement *Bo* et les premiers documents coptes.[70] Dans ses études sur la relation entre G^1 et *Bo*, il s'assure que la dépendance possible entre G^1 et *Bo* ne peut être jamais uniforme.[71] D'après lui, G^1 reproduit assez étroitement un modèle de *Bo*, mais ce n'est un calque de *Bo* jusqu'au chapitre 54 ; ensuite, elle reste un témoin indépendant. Il prend G^1 4

---

traduction fidèle de G^2, parce qu'il n'est pas vraisemblable que G^2 puisse emprunter *Paral* 28-32, 12,33, après la reproduction de *Denys* (p. 56).

[66] Chitty, «*Pachomian sources reconsirdered*», p. 70.

[67] Dans le cas de G^1 122 sur lequel Lefort dit que le traducteur de G^1 a malentendu le sens de la langue copte de S^{3b} (Lefort, *Les vies coptes*, pp. XLIV-XLV). Chitty voit que le copte n'a pas atteint la compréhension de l'obscurité du grec (p. 71). En plus, il met en question l'accusation des chapitres de G^1 38, 76, 84, 87 et remarque bien que la sélection des mss. de Lefort est flottante (Lefort, *Les vies coptes*, pp. XLI-XLII).

[68] *Ibid.*, pp. 74-77.

[69] Lefort a répondu à Chitty avec un article «*Les sources coptes pachômiennes*» publié en 1954 dans le *Muséon.* Mais il n'a pas ajouté de nouvelles données par rapport à son publication auparavant en faisant appel à la majorité copte dans la Congrégation pachômienne et la mentalité copte. A la fin de son article, il critique sévèrement Chitty (pp. 228-229) : « A partir d'un récit (G^1), il en déduit que les autres témoins ont puisé là ». «Les Bollandistes concluaient déjà assez clairement qu'un G^1 l'histoire de Silvanus est un remaniement». «Chitty, qui ne paraît pas savoir ce qu'est la critique littéraire ». Et il cite la lettre destinée à lui-même de Peeters disant que «les partisans attardés de la théorie qui ramenait au grec toute l'hagiographie pachômienne ont reçu de vous hard nuts ro crack ». Enfin, contre l'accusation de Chitty qui l'a appelé «coptomanie », il lui envoie la même réponse «grécomanie » (p. 229). Chitty se plaint à son tour dans son «*Pachomian sources once more*» *TU* 107, 1970, pp. 54-64) que Lefort n'a pas répondu à ses arguments.

[70] Festugière, *La vie première Vie grecque de saint Pachôme*, pp. 4-124.

[71] *Ibid.*, pp. 5-71.

(*Bo* 7) ; G^1 9,11 (*Bo* 15) ; G^1 40 (*Bo* 40) ; G^1 52 (*Bo* 47) comme preuve décisive pour démontrer que G^1 ne dépend pas directement de *Bo*. Il signale que certains chapitres révèlent même une source commune de G^1 et *Bo* : G^1 *21*, G^1 33-36 (*Bo* 29-32) ; G^1 76 (*Bo* 68) ; G^1 143-144 (*Bo* 200-204^a). Dans un cas (G^1 70 / *Bo* 65), il est convaincu que G^1 suit plus fidèlement sa source copte que *Bo*. Quant au copticisme que Lefort a attribué à G^1, l'auteur réfute sa thèse en démontrant que les exemples de prétendus copticismes sont déjà présents dans le N.T. et fréquents dans le grec vulgaire.[72] Par son étude menée par ce biais, il a essayé de démontrer que la rédaction de G^1 est indépendante de *Bo*. Mais, quoi qu'il en soit, l'indépendance de G^1 par rapport à *Bo* n'implique jamais, pour lui, à l'inverse, celle de *Bo* par rapport à G^1, il se borne plutôt à constater que ni G^1 ni *Bo* ne dépendent l'un de l'autre, comme on le voit dans les exemples de G^1 8 (*Bo* 14) / G^1 27 (*Bo* 25^b).[73]

L'auteur aboutit à une conclusion non pas unilatérale mais multilatérale à l'égard des documents sahidiques. Dans le cas de S^6S^5, qui complètent la lacune de *Bo*, dont les récits cessent peu avant la mort du fondateur et jusqu'au début du généralat de Théodore, l'auteur affirme que G^1 avait deux sources dont l'une est S^5 ou un document analogue à S^5, l'autre est une source copte commune de G^1, S^{3b} et *Am* 641 ss.[74] Pourtant, en ce qui concerne $S3^b$, G^1 n'a pu être traduit sur elle. L'analyse comparative entre le chapitre G^1 122 et S^{3b}, commencée par Lefort et continuée par Chitty, oblige l'auteur à répondre que c'est «le grec qui a bien compris et le copte qui s'est trompé».[75] Quant à la comparaison de G^1 avec les autres sources sahidiques dont il présente la concordance totale avec une analyse détaillée,[76] il déclare qu'elle «se montre assez souvent plus fidèle aux traditions primitives», en restant «un témoin valable à côté des compilations coptes tardives ».[77]

Comme on l'a vu ci-dessus, la comparaison méticuleuse de G^1 avec les œuvres coptes a poussé Festugière à manifester une attitude plus réservée et nuancée envers G^1 que Lefort, pour qui G^1 n'est pris que pour une compilation tardive. Certes, Festugière a vu la compilation apparente de G^1 comme Lefort en disant que dans des certains cas, elle a traduit certainement des textes coptes. Mais il a refusé en même temps la thèse de la «vaste

---

[72] *Ibid.*, pp. 128-131.
[73] *Ibid.*, pp. 17, 21.
[74] *Ibid.*, pp. 72-91.
[75] *Ibid.*, pp. 99-100. Lefort, *Les vies coptes*, pp. XLIV-XLV. cf. Veilleux, *La liturgie*, pp.100-102.
[76] *Ibid.*, pp. 104-124. L'auteur dit avec une grande certitude que S^1, qui remonte directement à la tradition primitive pour Lefort, remanie littérairement un modèle grec.
[77] *Ibid.*, p.124. cf. Lefort dit que «...par un compilateur, qui remaniait le copte et le grec, la *Vita prima*, comme il est naturel, a puisé dans des documents rédigés dans les deux langues... il va sans dire que les documents repris intégralement, ou résumés et accommodés, représentent des couches d'époque et de valeur fort variables (*Les vies coptes*, p. LXXXVIII) ».

compilation» de G^1 à la différence de Lefort, en confirmant sa valeur de témoin indépendant des compilations coptes déjà tardives.[78]

En 1968, la publication de A. Veilleux,[79] suivant l'œuvre de Festugière en 1965, a apporté un nouveau point de vue dans lequel il a essayé de montrer l'indépendance respective de *Bo* et G^1 sur la base des *Vies* sahidiques. Les caractéristiques qui distinguent l'étude de A. Veilleux de celles qui abordent les rapports des recensions diverses des *Vies* se ramènent à deux : l'analyse de la structure des compilation des *Vies* et celle qui porte sur l'ensemble du dossier grec, copte, arabe.[80] Sa méthodologie consiste à séparer une ou plusieurs recensions premières des autres secondaires dans chaque dossier.

La première analyse de la structure est consacrée au dossier grec. En suivant le résultat de Ladeuze, qui a confirmé le fait que *Denys* est un abrégé de G^2 et que G^2 provient des deux sources principales, G^1 et *Paral*, il répète l'hypothèse ordinaire que le dossier grec est originaire des deux sources : G^1 et *Paral*. Il insiste sur le point suivant : *Paral* était d'une origine géographique non pachômienne. Certains termes étaient étrangers aux milieux pachômiens.[81] Concernant le dossier copte, il accentue la priorité de *SBo*[82] et aussi S^1, le groupe S^{10} qui sont tous les deux fragmentaires. Finalement, il tourne son attention vers le dossier arabe, à travers lequel il trouve, comme un point de départ de l'analyse sur la généalogie des *Vies*, l'hypothèse des deux *Vies*. Veilleux signale que la *Vie* arabe (*Am*) qui a été publiée et considérée, par Amélineau, comme une traduction fidèle de l'original sahidique primitif, n'est qu'une vaste compilation basée sur G^3 et sa source arabe Göttingen (*Ag*). Dès lors, *Ag*, qui est le témoin le plus précieux, est à son tour une traduction de l'original sahidique hypothétique (γ). Veilleux croit sans aucun doute qu'il a trouvé le témoignage

---

[78] *Ibid.*, p. 156.

[79] A. Veilleux, *La liturgie.*

[80] L'auteur critique la méthodologie de Lefort et de Festugière. Le premier a fait le reclassement philologique des Vies sahidiques et le deuxième a essayé de comparer chaque paragraphe de G^1 avec les recensions coptes. Veilleux dit que le reclassement philologique n'est qu'un point de départ pour l'analyse systématique des recensions diveres et Festugière ne s'est pas soucié d'observer la relation des structures de deux compilations. En revanche, il loue la sagesse des Bolandistes qui s'arrête à la conclusion dilatoire, attendant jusqu'à ce que le dossier pachômien soit complet. Veilleux, *La liturgie*, pp. 17, 37, 39.

[81] Veilleux signale que des termes comme Θεωδώρῳ τινί, ὁ γέρων, νυκτερινὴ σύναξις ne peuvent pas provenir d'un milieu pachômien, en étant invraisemblable que le moine pachômien ajoute «un certain » (τις) au pronom Théodore, un des successeurs de Pachôme, que le deuxième mot est un terme technique de la Basse Egypte, enfin que la troisième expression νυκτερινὴ σύναξις ne se trouve que dans *Paral* (Veilleux, *La liturgie*, pp. 22-24). Quant à Θεωδώρῳ τινί, Chitty remarque que Veilleux se hâte de décider, en rappelant que la *Vita prima* (2,24) introduit son héros avec Παχούμιός τις. Voir Chitty, «Revue : A. Veilleux, *La liturgie*» *JTS* 21 (1970), p. 197.

[82] L'auteur donne le nom de groupe *SBo* à *Bo*, le meilleur témoin de la *Vie* sahidique et à S^1, S^5, S^{14} qui appartiennent à la même recension que *Bo*. Veilleux, *La Liturgie*, p. 38.

significatif de deux *Vies* originairement distinctes de Pachôme (*Am* 337-386 et 553-599 sauf l'insertion des matériaux de *G1*) et Théodore (*Am* 386-553), en renvoyant au fait que les mêmes événements sont racontés de façon différente, plus précisément que la *Vie* de Thédore remanie, édulcore et arrange un récit de la *Vie* brève défavorable à son héros.[83] Après avoir choisi une recension meilleure dans chaque dossier, il compare la structure de ces trois compilations prépondérantes *Ag*, *SBo* et G^1.[84] Il pense que *SBo* et G^1 avaient une source commune à laquelle il a donné le sigle ξ qui était intermédiaire entre γ et *SBo*.[85] En effet, il présente le schéma accompli des *Vitae* pachômiennes.[86]

Lorsque nous pensons à l'analyse des *Vies* de Veilleux au niveau de la conclusion générale, nous pouvons observer que son résultat est très semblable au celui d'Amélineau qui a donné la première importance aux sources arabes et a vu un remaniement tendancieux dans *Bo* et G^1.[87] Veilleux voit dans la *Vie* arabe une meilleure conservation de la *Vie* première, comme Amélineau le fait. Cependant, celui-là est plus scientifique que ce dernier, en ce sens que Veilleux a recours, à la différence du raisonnement simple de celui-ci, à l'analyse de la structure de l'ensemble du dossier pachômien. La conclusion de Veilleux est jugée importante par quelques savants.[88] D'ailleurs, son hypothèse est utilisée comme fondement par des études suivantes. F. Ruppert s'est servi de la conclusion générale de Veilleux, avec quelques différences de détail, comme base de son étude.[89] Ph. Rousseau aussi suit le plan général de Veilleux dans son livre dont le but est de décrire la personnalité et le mouvement monastique de Pachôme.[90] Cependant, son hypothèse, d'autre part, rencontre des oppositions des auteurs suivants.[91]

---

[83] *Ibid.*, pp. 64-68.
[84] *Ibid.*, pp..69-91.
[85] L'auteur ajoute que *SBo* (74, 92-102) a puisé directement quelques récits à la *VTh* pour compléter la source commune ξ avec G^1. *Ibid.*, p. 91. Voir également la note 16 de notre étude.
[86] *Ibid.*, p. 104.
[87] La théorie de Veilleux est différente dans le détail mais très semblable dans le plan général à celle d'Amélineau. Pour Amélineau, G^1 et *Bo* sont les traductions tendancieuses de leurs originaux qui se composent du presque même contenu. En effet, bien qu'il ne suppose pas directement une source commune de G^1 et *Bo*, il la suppose indirectement par le fait que l'original grec de G^1 n'a pas de grand différence avec celui sahidique de *Bo*.
[88] Crum ainsi que Festugière a parlé de l'importance du codex arabe 172 du Vatican (*Av*), produit au XIVe siècle. W. Crum, *Theological Texts from coptic papyri*, Oxford, 1913, pp. 177-183. Festugière, *La Première Vie grecque de saint Pachôme*, p. 124. Alors, la recension de *Av* ne fournira pas de nouvelle donnée sauf ce que nous possédons par *Bo* et les *Vies* sahidiques. En effet, le Ms 116 de la Bibliothèque universitaire de Göttingen (*Ag*) est plus précieux. Voir Veilleux *La liturgie*, pp. 50-51.
[89] F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum*, p. 8.
[90] Voir *supra* note 16.
[91] Halkin montre la réaction négative, sans analyse pour l'essai conclusif de Veilleux en indiquant «mais est-il sage de vouloir tout expliquer ? » Selon lui, Veilleux devait faire plus d'attention à Chitty et Festugière. Voir F. Halkin, «*Revue : A. Veilleux, La liturgie* », *AB* 88 (1970), p. 337. Chitty aussi critique l'hypothèse de Veilleux mais en renvoyant à son intuition sans aucune analyse : 'How could a Life of Pachomius be written without a

Dans le processus de la discussion sur les *Vies* pachômiennes, le besoin qu'on éprouvait d'une édition critique de Denys a été satisfait par la publication de H. van Cranenburgh en 1969. Pour son édition de la *Vie* latine de Pachôme, il a utilisé les treize mss avec l'édition de Rosweyde et le texte de G^2 par Halkin a été présenté à côté de son texte latin. Les questions soulevées autour de Denys peuvent se résumer à deux : premièrement, la relation probable que *Denys* pourrait avoir avec G^2,[92] deuxièmement, l'origine de la Règle de l'Ange dans *Denys*. La première question a une importance, selon la réponse qu'on pourrait donner, qui peut toucher le noyau essentiel décelant la priorité des *Vies* pachômiennes. La thèse de Lefort est que le rédacteur de G^2 avait l'original de *Denys* en sa main. Lefort a accordé à *Denys* l'ancienneté par rapport à toutes les *Vies* grecques et a pensé que l'original grec de *Denys* contenait la première *Vie* grecque. Mais, comme on l'a observé ci-dessus, Ladeuze, Halkin, Chitty et Veilleux se sont intéressés à *Denys* comme abrégé de G^2 et ensuite à G^2 comme abrégé G^1, qui prenait finalement la place primordiale.

La deuxième question sur l'origine de la *Règle* de l'Ange est liée étroitement au choix de l'ancienneté chez la source de Denys le Petit et G^2. Elle renvoie à la relation de *Denys* et Pallade. Ladeuze a pensé que Denys le Petit avait emprunté le chapitre très connu de Pallade en abrégeant G^2,[93] et R. Draguet aussi a trouvé que *Regula Angeli* n'appartenait certainement pas au dossier pachômien primitif.[94] Pourtant, Mensbrugghe[95] et Cranenburgh[96] ont émis l'hypothèse opposée, selon laquelle le modèle grec de *Denys* comportait déjà cette insertion : Denys le Petit[97] se serait borné à traduire fidèlement son modèle grec. De plus, Cranenburgh

---

substantial account of Theodore ?' (*Pachomian sources once more*, p. 56). A. de Vogüé a donné une analyse critique contre l'hypothèse des deux *Vies* (*VBr* et *VTh*) de Veilleux dans un article intitulé «*La vie arabe de saint Pachôme et ses deux sources présumées* », *AB* 91 (1973), pp. 379-390. Selon Vogüé, les trois cas de répétition que Veilleux a présentés comme témoignage de l'existence des deux vies distinctes n'appartiennent qu'à un seul même écrit. Vogüé souligne l'unité et la continuité dans la narration de ces cas. Il déclare que «non seulement l'existence de ces deux Vies distinctes n'est pas prouvée, mais elle est absolument exclue » (p. 389).

[92] Les savants ont beaucoup discuté sur l'intimité significative des deux *Vies*. Cette parenté a conduit les savants à conclure dans le sens opposé. P. Ladeuze voyait dans la *Vita* de Denys un abrégé de G^2, il est suivi de Chitty, Veilleux. En revanche, N. Nau voulait que G^2 ne soit qu'une nouvelle édition augmenté de la *Vita* de Denys, sa thèse est acceptée par Lefort, Draguet, Mensbrugghe et Cranenburgh. Ladeuze, *Etude*, pp. 6-13. Chitty, Veilleux, *La liturgie*, pp. 28-32. Pour F. Nau, *Histoire de saint Pachôme*, dans *Patrologia Orientalis* IV, Paris, 1907, pp. 416-418. Lefort, *Les vies coptes*, p. XXVII-XXXVIII. R. Draguet, «*Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte ?*» *Le Muséon* 57 (1944) pp. 53-145 ; 58 (1945) pp. 227-256. A. van der Mensbrugghe, «*Prayer Time in Egyptian monastism*», *TU* 64, 1957, pp. 435-454. H. van Cranenburgh, *La Vie latine de saint Pachôme*, pp. 7-27

[93] Ladeuze, *L'étude*, pp. 6-10.

[94] R. Draguet, «*Le Chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte ?...*», pp. 53-145 .

[95] A. van der Mensbrugghe, *op.cit.*, pp. 435-454.

[96] H. van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachôme*, pp.7-27. *Idem*, «*La Regula Angeli dans la vie latine de saint Pachôme* », *Le Muséon* 76 (1963), pp. 165-194.

[97] Dionysius Exiguus originaire de Scythie (Dobroudja, Roumanie), moine depuis une date inconnue, qui a été élevé par la formation bilingue, est connu comme un traducteur fidèle. Pour sa vie ainsi que ses œuvres, voir M.

croit, contrairement à Ladeuze, que tous les éléments divergents de *Denys* et G^2 ont été ajoutés plus tard par G^2.[98] Dans l'histoire des études sur les *Vies* pachômiennes, la traduction latine de Denys le Petit prend une place très importante, parce que la position attribuée à celle-ci influence directement l'évaluation de la *Vita Prima,* soit son ancienneté soit sa postériorité, comme on l'a déjà vu dans notre étude ci-dessus. Donc, quiconque qui veut étudier la tradition pachômienne aurait besoin de faire l'analyse rigoureuse corrélative des trois *Vies*, *Denys*, *Vita altera* et *Vita prima*, afin d'obtenir un fondement solide pour l'examen juste des complexes *Vies* grecques.

* * *

La conclusion que nous pourrions tirer de notre introduction de l'histoire des études des *Vies* pachômiennes serait la suivante. D'abord, notre introduction montre que l'espoir de trouver la première *Vie* de Pachôme ne sera plus presque possible en l'état présent des sources ainsi que des études. A leur sujet, les préférences des spécialistes étaient aussi variées que le nombre de dossiers pachômiens : grec, latin, copte et arabe. De plus, il faudrait souligner ce fait que les présupposés d'après lesquels on prétendait qu'un certain dossier conservait la *Vie* primitive, semblaient avoir déjà choisi, d'une manière déductive, le prototype de *Vie* de Pachôme, en excluant d'avance les autres sources.[99] Autrement dit, nous pouvons constater que l'hypothèse choisie montrait déjà une *Vita* primordiale parmi les *Vies* diverses, et l'analyse suivante renforce l'hypothèse. Pourtant, il est vrai que, si une preuve philologique confirmant la priorité d'un dossier doit être justifiée, une autre défendant un autre dossier peut être aussi acceptée.

Mähler, «*Denys le Petit, traducteur de la vie de saint Pachôme* », dans *La vie latine de saint Pachôme*, pp. 28-48 ; J. Rambaud-Buhot, «*Denys le Petit*», *DDC*, tome 4, pp. 1131-1152 ; *PCBE* 2-1, pp. 566-569, Dionysius Exiguus 4. Selon ce premier, il est certainement vraisemblable que Denys le Petit dont l'original grec provenait du milieu alexandrin ait traduit son manuscrit en latin pour Proba (*PLRE* 2, p. 907, Proba 1 et *PCBE* 2-2, p. 1834, Proba 5), une des filles de Symmaque (*PLRE* 2, pp. 1044-1046, Symmachus 9 et *PCBE* 2-2, p. 2146, Symmachus 6), sénateur de Rome. Pour la tendance de la traduction avec une rigoureuse exactitude de Denys le Petit, aussi voir P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, pp. 313-315.

[98] Van Cranenburgh, *La vie latine saint Pachôme*, p. 13.

[99] Nous ne prenons ici que le cas clair d'Aménileau et Chitty. Pour Amélineau, le principe de la première importance consiste en la vivification narrative, et le détail historique qui semble la tradition locale. Voir Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IVe siècle*, pp. XIX, XXXIII-XXXVI,

Il en va de même de l'analyse de la structure des sources. Un présupposé émis intentionnellement par l'auteur décide déjà de la nature de la dépendance entre les sources.[100] En plus, dans l'examen de la structure, tantôt on prend le principe hagiographique du développement à partir d'une certaine simplicité, tantôt on l'abandonne. Ce flottement du principe est utilisé principalement pour défendre sa propre logique. Si cette apologie est critiquée à un infime, alors c'est tout le système construit pour révéler les rapports des diverses *Vies* qui est menacé d'instabilité. Par exemple, si Veilleux est critiqué par le point de vue plus persuasif proposé par Lefort concernant la relation de *Denys* et G^2, il devrait réécrire totalement sa généalogie des *Vies*.

Pourtant, quelle que soit la critique méthodologique, il est certain que les études approfondies qui se sont centrées sur la recherche de la première *Vie*, en étant abordées à diverses reprises par plusieurs personnes, ont sans doute l'avantage d'apporter une compréhension précieuse pour les liens de dépendance possibles, proposées de façon diverse mais jamais définitive, sur le développement des *Vies* et de faire savoir quels sont les problèmes dans les *Vies*. En même temps, elles nous conduisent à avouer que l'espoir de dégager la première *Vie* de Pachôme est sans doute illusoire.

La deuxième conclusion à laquelle on aboutit par notre introduction, c'est qu'il ne serait pas sans intérêt qu'à la place du schéma des *Vies*, s'implante l'analyse systématique et radicale de la tendance biographique impliquée dans les *Vies* respectives. Certains auteurs récents ont fait remarquer ce besoin de saisir la tendance narrative des biographies.[101] Mais, à notre connaissance, il n'existe pas encore d'examen concret et synthétique, même dans l'état actuel où le dossier pachômien reste complet. Il n'est pas téméraire d'espérer que l'étude de la tradition biographique puisse nous fournir de nouveaux fruits utiles à la compréhension des *Vies*. Notre préoccupation qui ne se focalise pas la nature de la dépendance des *Vies* mais sur

---

Par contre, Chitty dépend totalement de la réticence et de la sobriété narrative. Voir Chitty, «*Pachomian sources once more* », p. 62.

100 On va relever l'exemple de Veilleux et Lefort dans la direction du remaniement de *Denys* et G^2.

Veilleux (p. 31)	Lefort (pp. XXVII-XXXVIII) (le tableau recomposé de Cranenburgh, *La vie latine*, p. 15)
G^2 1-39a = *Denys* 1-37	*Denys* 1-37 = G^2 1-39
G^2 39b-57 = …	G^2 40-58a manquent chez Denys
G^2 58-fin = *Denys* 38-fin	*Denys* 38-46 = G2 58b-72
	G^2 73-78 manquent chez Denys
	Denys 47-51 = G^2 79-84
	G^2 85-86 manquent chez Denys
	Denys 52-54 = G^2 87-90
	G^2 91-93 manquent chez Denys

Le premier présente le schéma de *Denys* abrégé de chez G^2 et le second montre l'esquisse de G^2 augmenté de chez *Denys*. L'aspect du tableau déjà implique la direction intentionnée de la dépendance.

101 Goëhring, *The letter of Ammon*, pp. 22-23. Rousseau, *Pachomius*, pp. 47-48.

le caractère dominant de toute une *Vie*, et la teneur propre à chaque vie facilitera le choix d'un fil supposé plus historique parmi les méthodes interprétatives différentes du même événement. Dans la deuxième partie nous allons essayer d'analyser la tendance biographique des *Vies*.

II. La *Lettre d'Ammon* (*BHG* 1397, *CPG* 2378)[102]

L'auteur de ce texte, qui ne parlait que le grec, a envoyé, environ un demi-siècle après qu'il passa trois ans à Phbôou, une lettre composée de quelques récits centrés sur Théodore, à Théophile, à la demande de ce dernier. Cette œuvre, appelée la lettre d'Ammon, a la particularité d'être une biographie sous forme épistolaire faite en dehors des milieux des communautés pachômiennes, et à cause d'une telle particularité, elle faisait l'objet de nombreuses discussions. La plupart des études concernées ont revendiqué l'authenticité de cette lettre, tantôt plus ou moins positivement, tantôt avec une attitude réservée, nuancée, la trouvant sujette à caution sur plusieurs points ; quant à Lefort, il a insisté sur l'inauthenticité évidente. Notre étude admet l'authenticité de cette lettre, même si des détails sont sujets à caution, et en proposera une nouvelle lecture, qui sera concrétisée dans la deuxième partie.

* * *

Cette *Lettre* qui est intitulée EPISTOLA AMMONIS EPISC. AD THEOPHILUM PAPAM ALEXANDRIAE par l'édition de 1680 des *Acta Sanctorum*[103] est copiée à la suite de la *Vita Prima* dans le *Florentinus* et l'*Atheniensis*.[104] E. Amélineau, qui a donné une importance secondaire à la *Vie* grecque, n'a jamais mis en doute l'authenticité de cette lettre, qu'il considère comme un témoignage précieux pour l'histoire de la communauté pachômienne. En disant qu'«elle a, sans aucun doute, été primitivement écrite en grec et un grand nombre des faits racontés se sont passés devant l'auteur même»,[105] il s'est basé sur elle pour reconstituer

[102] Voir J. Goehring, *The letter of Ammon*, pp. 24-33, pour sa présentation de l'histoire des études sur la *Lettre* d'Ammon.
[103] *Acta Sanctorum*, p. 61
[104] Nous trouvons une différence entre les titres dans le ms. *Florentinus* et le ms. *Atheniensis*. Nous lisons dans le premier ci ᾿Επιστολη ῎Αμμωνος ἐπισκόπου περι πολιτείας και βίου μερικοῦ Παχουμίου και Θεοδώρου, tandis que dans le dernier-ci ᾿Επιστολη ῎Αμμωνος ἐπισκόπου πρός τινα θεοφιλῆ περι πολιτείας και βίου μερικοῦ Παχουμίου και Θεοδώρου τῶν Ταβεννησιωτῶν.
[105] E. Amélineau, *op. cit.*, p. XLIV.

la chronologie de quelques événements des monastères pachômiens.[106] Malgré sa «fâcheuse tournure », à utiliser le surnaturel comme ornement, sa valeur historique n'a pas été contestée par l'auteur.

La position d'Amélineau, selon laquelle l'auteur de cette lettre a été témoin oculaire de l'histoire des communautés pachômiennes, a été suivie par les savants suivants : Grützmacher, Ladeuze, Halkin, Peeters, Chitty, Goehring. Le premier a accepté comme Amélinenau la valeur chronologique précise de cette lettre pour l'histoire des monastères de la Haute-Egypte. Il a reconnu à sa suite que l'intervalle d'un demi siècle qui sépare la rédaction du séjour du témoin sur place aurait pu l'amener à confondre la date de quelques histoires.[107] Cette réserve fait l'objet de fréquentes répétitions dans les études qui acceptent son authenticité.

Quant à Ladeuze, il montre une attitude réservée à l'égard de cette lettre. Selon lui, cette dernière fournit «assez peu de chose sur l'histoire du cénobitisme » mais «son témoignage sera précieux pour la connaissance des institutions cénobitiques telles qu'elles existaient peu de temps après la mort de Pachôme ». Il dit que «nous ne répugnons pas à accorder à la lettre d'Ammon, témoin oculaire ou auriculaire immédiat, la même confiance que MM. Amélineau et Grützmacher».[108] Elle aussi lui a servi à établir la chronologie de l'histoire des monastères pachômiens, qui restera admise jusqu'à nos jours.[109] D'après son étude, le fondateur, né vers 292, qui a été enrôlé comme soldat à la fin de 313, est mort le 9 mai 346. Vers le milieu de 352, l'évêque Ammon est entré à Phbôou et Théodore est mort en 368.

Halkin, en suivant la tendance d'Amélineau comme Ladeuze, a énuméré les données chronologiques dans l'épître d'Ammon, [110] en y ajoutant d'autres mérites. Selon lui, la lettre d'Ammon présente l'avantage d'avoir conservé non seulement une série de noms propres qui est partagée avec la *Vita Prima*, mais aussi la traduction des lettres écrites par Antoine et Théodore.[111] De plus, pour lui qui a cru sans aucun doute que la première *Vie* de Pachôme a été écrite en grec, l'épître d'Ammon constitue «la preuve vivante que la communication est restée ouverte entre les milieux les plus foncièrement coptes des monastères pachômiens et la

[106] *Ibid.*, pp. XLIV-XLV. D'après Amélineau, Ammon est arrivé à Phbôou en 351, quatre ans après de la mort de Pachôme en 347. L'auteur pense que Ammon a fait une erreur lorsqu'il a dit être arrivé six ans après de la mort du fondateur.
[107] Grützmacher, *op. cit.*, p. 13.
[108] Ladeuze, *Etude*, pp. 109-111.
[109] *Ibid.*, pp. 223-241.
[110] Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, pp. 31-32. Il a relevé toutes les mentions relatives aux données chronologiques dans la lettre d'Ammon.
[111] *Ibid.*, pp. 32-34.

littérature grecque», puisque l'évêque d'Ammon a écrit en grec les faits vécus pris «directement » chez les moines de l'Haute-Egypte. [112]

L'opposition principale à l'authenticité de la *Lettre* d'Ammon a été faite par Lefort qui a affirmé, sans avoir fait la comparaison, la priorité des sources coptes par rapports aux œuvres grecques.[113] Son argumentation est centrée sur le fait que la *Lettre* d'Ammon a utilisé une terminologie étrangère aux usages pachômiens ainsi que sur quelques indices qui révèlent des milieux non pachômiens. Pour Ammon, Pachôme est présenté comme «un certain Pachôme, autrefois higoumène de ces monastères ». De plus, la *Lettre* ignore l'existence d'Horsièse et la condition formelle de la *Règle* pour être admis dans les monastères, qui est de renoncer aux parents (§ 30). Par ailleurs, l'auteur de cette *Lettre* a certainement connu, utilisé et même accommodé des documents antérieurs.

Quant à la terminologie peu familière à la tradition pachômienne, Lefort relève plusieurs données ; a) ἀββά (§19) : L'application à Théodore de mot ἀββά qui a été utilisé, par les vieux Pachômiens, pour désigner uniquement Pachôme permet à Lefort de dater cette *Lettre* d'une période où «dans l'Eglise grecque, la popularité de Pachôme semble avoir été un peu éclipsée par celle de Thédore. b) ἡγούμενος (§ 19) : Ammon utilise ce mot pour désigner le chef de maison, cette terme indiquant, dans les sources coptes, le supérieur d'un monastère. c) les douze prières (§22) : la *Règle* ne connaît que six prières à la place de douze qui est le nombre que donne Pallade. d) προεστώς (§22) : cette terme est inconnu dans tout le dossier pachômien. e) Θεόδωρος ὁ ἡγιασμένος (§34) : l'épithète n'existe pas dans tout le dossier pachômien. A partir de ces données, Lefort est convaincu que cette *Lettre* ne provient pas de milieux pachômiens et émet l'hypothèse qu'elle aurait été composée en vue de justifier l'adjonction du nom de Théodore au calendrier liturgique alexandrin.[114] La critique de Lefort était la première étude analytique sur la *Lettre* d'Ammon.

Peeters, bien qu'ayant prétendu que l'histoire de Pachôme a été rédigée premièrement en sahidique sous la forme de récits séparés, a fait une estimation toute différente de la thèse de Lefort sur la *Lettre* d'Ammon.[115] «En cas de désaccord », dit-il, «entre Ammon et nos sources coptes il nous paraît au moins prématuré de raisonner comme si le premier devait être présumé en faute, les secondes restant de droit au-dessus d'un tel soupçon ».[116] Il donne un exemple qui affirme sa conclusion : les récits qui rapportent l'âge de Théodore le Thébain lors

[112] *Ibid.*, pp. 102-103.
[113] Lefort, *Les vies coptes*, pp. LI-LXII.
[114] *Ibid.*, p. LXI.
[115] Peeters, «*Le dossier copte de s. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque* », pp. 267-270.
[116] *Ibid.*, p. 269.

de l'entrée à Phbôou. En arrangeant ces récits, il conclut que la vie bohaïrique a soudé deux récits, mais qu'Ammon a eu recours à des témoins oculaires.[117] De plus, il déclare que si on met en doute le rapport d'Ammon «une année après que Gallus eut été proclamé César» dans § 7, «toute la chronologie pachômienne en serait ébranlée ».[118]

Chitty a revendiqué la grande importance de la *Lettre* d'Ammon comme source historique.[119] Il a répondu aux objections que Lefort a soulevées contre l'authenticité de la *Lettre*. Il a proposé une bonne solution pour le problème de l'application à Théodore du mot ἀββά dans §19. En ce qui concerne les autres termes non familiers aux usages coptes, il a réfuté la thèse de son prédécesseur en disant : «what is more natural than that one who had left Pabau in A.D. 355, long before Rule or Life had appeared in Greek, should make his own choice of translations for the *Coptic* technical terms ? ».[120]

Veilleux n'a pas essayé de traiter minutieusement ce problème. En constatant que Ammon, après avoir vécu de nombreuses années à Nitrie, a attribué aux Pachômiens des usages liturgiques de Nitrie, il a indiqué que Peeters et même Chitty n'avaient pas saisi l'essentiel de la critique de Lefort.[121] Alors, en prenant une position neutre entre l'authenticité et l'inauthenticité de la *Lettre*, il a conclu que «en conséquence, sans rejeter le témoignage d'Ammon, nous devons en faire usage d'une façon très circonspecte ».[122]

Un nouvel avis contre la position de Lefort a été émis par Goehring qui a consacré un livre à l'épître d'Ammon.[123] Il a donné des réponses méticuleuses et souvent satisfaisantes pour tous les problèmes que Lefort avait soulevés. D'après son jugement, l'expression du ms *Atheniensis* «πρός τινα θεοφιλῆ »[124] ne nie pas le destinataire de Théophile, puisque Théophile l'archevêque alexandrin, était un personnage intéressé par le mouvement monastique des Pachômiens.[125] Ensuite, Geohring considère l'expression «Παχούμιός τις » (§9) comme une formule littéraire pour introduire une nouvelle personne. A l'accusation de Lefort, selon laquelle Ammon s'est servi des termes peu familiers à la

[117] Théodore s'appelle «jeune garçon » - Lefort a traduit ce mot en «jeune homme » dans *Bo* 30, mais le narrateur écrit qu'il avait 20 ans dans *Bo* 31. Peeters croit que cette ambiguïté est une preuve d'un soudage. Pour lui, alors la déclaration de l'évêque d'Ammon est claire : παῖς τρισκαιδεκαετής. *Ibid.*, pp. 267-268.
[118] *Ibid.*, p. 269.
[119] Chitty, «*Pachomian sources reconsidered* », pp. 39-45.
[120] *Ibid.*, p. 43.
[121] Veilleux, *La liturgie*, p. 111.
[122] *Ibid.*, p. 111.
[123] Goehring, *The letter of Ammon*, pp. 103-122.
[124] Festugière a traduit cette phrase en «à un certain ami de Dieu ». Halkin, *Le corpus athénien de saint Pachôme*, p. 147.
[125] Les textes de Lefort, *Les vies coptes*, pp. 389-395 concernent Théophile. Dans la première lettre de Théophile aux Pachômiens, il demande à Horsièse d'envoyer une *Vie* de Pachôme et Théodore.

tradition, Goehring donne la même réponse que Chitty : «he (Ammon) forgot certain Pachomian technical terms ».[126] Outre la valeur chronologique de cette *Lettre*(§7), il ajoute une nouvelle donnée géographique que donne § 22 : ἐν ὀρεινοῖς καὶ ἀοικήτοις τόποις. Le récit d'Ammon rapportant que Théodore alla couper des arbres «à des lieux montagneux et inhabités » correspond à la géographie des environs du monastère de Phbôou (le moderne Faw Qibli).[127] Concernant les sources écrites, il trouve qu'Ammon les a certainement utilisées comme on le voit dans une traduction des lettres d'Antoine (§ 29), de Théodore (§32) et une connaissance des écrits d'Athanase (§31). Mais il pense que le récit de § 34 qui faisait l'objet de la discussion entre Lefort et Chitty est un cliché hagiographique. Quant aux douze prières, il est d'accord avec Lefort sur le fait que cette donnée provient d'une contamination due à l'usage liturgique de la Basse Egypte.

En effet, bien que Goehring ait pris position contre Lefort sur beaucoup de points dans la *Lettre* d'Ammon, il partage avec Lefort l'idée que «the Sitz im Leben of the letter was non-pachomien », parce que la description des faits d'Ammon est mise en valeur par l'intention principale qui montre Théodore comme un personnage orthodoxe dans l'atmosphère de l'anti-arianisme, et qui veut associer le monachisme de l'Haute Egypte à l'autorité ecclésiastique.[128] Donc, selon Goehring, en étant sujette à caution dans la mesure où elle poursuit ce but, cette lettre est un trésor précieux quand elle est utilisée en parallèle avec les *Vies*, mais non pas contre elles.[129]

* * *

Il nous semble que la question de l'authenticité de la *Lettre* d'Ammon soit réellement close dans l'état des études actuelles. La *Lettre* d'Ammon est une œuvre écrite un demi-siècle après la mort de Pachôme avec un but théologique, comme la *Vita Antonii* d'Athanase, de l'évêque Ammon, qui prenait parti pour la cause théologique d'Athanase. En conséquence, quand il dit que «the historical facts are secondary to the theological or spiritual goal », Geohring est totalement juste. Pour apprécier la valeur de cette *Lettre*, ni le scepticisme de Lefort, ni l'optimisme antérieur ne seront plus valables.

---

[126] Goehring, *The letter of Ammon*, p. 115.

[127] *Ibid.*, p. 264. *Bo* 9 fait la mention d'une grande forêt d'acacias très abondante à la proximité de Σenesêt (le moderne *Kasr-es-sayad*).

[128] *Ibid.*, p. 122. Goehring pense que l'introduction (§1) et la fin (§34) de la *Lettre* sont liées à la cause de l'anti-arianisme et que l'évêque Ammon appartient à la partie d'Athanase (p. 107).

[129] *Ibid.*, p. 122.

Il reste une question très importante à poser sur cette *Lettre* : quelle image de Pachôme donne-t-elle et y a-t-il une différence entre l'image de Théodore dans la *Lettre* d'Ammon et celle qu'on trouve dans les *Vies* ? La première question est importante en ce sens qu'elle caractérise un aspect d'un Pachôme selon les moines pachômiens, peu après le début du gouvernement de Théodore. La comparaison des images de Théodore entre la *Lettre* et d'autre sources est intéressante. Même si les détails des récits qui parlent de Théodore sont été contaminés par la coloration théologique et altérés par un grand laps de temps, il n'est pas impossible qu'après avoir enlevé telle déformation de l'auteur dans les événements relatifs à Théodore, on puisse obtenir une image fidèle de Théodore lors des premières années de son gouvernement (de 352-355), au moins tout vu et compris par un novice qui ne parlait que le grec. Un tel travail, dont le résultat n'est pas moins précieux pour l'évaluation du mouvement monastique des Pachômiens, fera l'objet de la deuxième partie.

III. Les *Règles* de Pachôme (*BHG* 1399 p-q, *CPG* 2353)

La vie commune n'a pas pu se réaliser sans des règlements. Ces règlements définissent et délimitent la vie communautaire des membres ainsi que la vie individuelle dans la collectivité et aussi les modalités d'actions liées à des circonstances particulières, et ils prescrivent même la punition en cas de violation des préceptes. Nous possédons deux règles attribuées, l'une à Pachôme et l'autre à Horsièse. La *Règle* transmise sous le nom de Pachôme a été mise en discussion, car elle garde des indices reflétant une tradition tardive, tandis que l'authenticité de la dernière n'est pas mise en doute. En présentant les études sur la *Règle* de Pachôme, nous nous bornerons à exposer la manière dont nous pouvons trouver une expression juste de la *Règle* à la vie concrète des moines.

* * *

La *Règle* qu'on attribuait traditionnellement à Pachôme est conservée en plusieurs langues, comme les *Vies*.[130] La version la plus importante pour notre étude est celle traduite en latin en 404 par Jérôme. En effet, d'une part la *Règle*, écrite originellement en copte, nous a été transmise sous une forme fragmentaire dans la langue maternelle de Pachôme. D'autre

---

[130] Pour l'introduction générale de la *Règle* de Pachôme, voir Ladeuze, *Etude*, pp. 256-273, Veilleux, *La liturgie*, pp. 116-126 et Bacht, *Studien II*, pp. 42-47. Ce dernier a publié la traduction allemande de la *Règle* dans la version hiéronymienne avec son commentaire très précieux et minutieux dans le même livre pp. 65-288.

part la version grecque, bien qu'ayant dû exister pour les hellénistes dans les communautés pachômiennes, version que Jérôme a traduite en latin, n'a pas survécu jusqu'à nous.[131] L'analyse de la traduction hiéronymienne au sens strict du mot n'a pas encore été faite jusqu'à Veilleux. Ladeuze ne s'est intéressé qu'à la reconstitution de la vie quotidienne par l'examen de la *Règle* à la lumière des *Vies* de Pachôme et n'est pas passé à l'analyse des règlements en latin eux-mêmes.[132] Lefort s'est borné principalement à la recherche des fragments coptes.[133] En effet, depuis les années soixante, l'étude sur la traduction de Jérôme proprement dite s'est effectuée par les savants comme Veilleux, M. van Molle, A. de Vogüé, F. Ruppert et Ph. Rousseau dont nous aborderons tout de suite les recherches.[134]

La traduction hiéronymienne est constituée de quatre parties intitulées respectivement, selon l'ordre de la présentation, *Praecepta, Praecepta et Instituta, Praecepta atque Judicia, Praecepta ac Leges.* Ainsi, Veilleux présente dans son étude l'ordre de *Praecepta* (les ch. 1-103)-*Judicia-Instituta* et les ch. 104-144 des *Praecepta-Leges*, l'ordre non pas ouvertement indiqué, mais suggéré.[135] Il a pensé que les trois dernières sections des préceptes et les ch. 104-144 des *Praecepta* concernaient des communautés pachômiennes plus institutionnalisées que celles des *Vies*, et qu'elles étaient probablement le produit du gouvernement d'Horsièse, sous lequel ont beaucoup augmenté le nombre des frères et la richesse de la Congrégation.[136] Pour Veilleux, même si «le noyau initial de la *Règle* remonte certainement à Pachôme», les règlements, vus dans leur ensemble, «représentent un état du monachisme pachômien un peu plus évolué ».[137]

---

[131] Boon a fait l'édition de la *Règle* de Pachôme latine par Jérôme dans *Pachomiana Latina* (Louvain, 1932), pp. 3-74. Dans l'appendice de son édition ont été présentés les fragments coptes de la *Règle* de Pachôme édités par Lefort ainsi que l'*Excerpta grecs* par le même éditeur, qui reflètent des communautés distinctes de celles de Pachôme. Lefort a publié tous les fragments coptes avec la traduction française dans *CSCO* 159, 160 (Louvain, 1956).

[132] Ladeuze, *Etude*, pp. 274-310.

[133] Dans un article consacré à l'étude de la *Règle* copte, Lefort parle de l'analogie entre la *Règle* de Pachôme et la sagesse de l'Egypte classique. «*s. Pachôme et Amen-em-ope* », *Muséon* 60 (1927), pp. 65-74.

[134] Veilleux, *La liturgie*, pp. 126-132. M. van Molle, «*Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chrétienté* », *Supplément de la vie spirituelle* 84 (1968), pp. 108-127. Idem., «*Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure* », *Supplément de la vie spirituelle* 86 (1968), pp. 394-424. Idem., «*Aux origines de la vie communautaire chrétienne, quelques équivoques déterminantes pour l'avenir* », *Supplément de la vie spirituelle* 88 (1969), pp. 101-121. A. de Vogüé, «*Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes* », *RHE* 67(1972), pp. 26-67. Rousseau, *Pachomius*, pp. 48-53.

[135] Veilleux, *La Liturgie*, pp. 126-129.

[136] *Ibid.*, pp. 129-131. En particulier, il a remarqué l'analogie entre les *Instituta*, la deuxième partie des *Praecepta* (les ch. 104-144) et les règlements d'Horsièse (pp. 128-129).

[137] *Ibid.*, p. 131.

M. van Molle donne à la différence de Veilleux le classement chronologique: *Judicia-Instituta-Leges-Praecepta.*[138] D'abord, elle établit l'antériorité des *Instituta* à l'égard des *Praecepta* sur la constatation que ceux-ci mentionnent le village et le rassemblement, alors que ceux-là ne parlent que d'une maison. Ensuite, après avoir supprimé l'emploi du mot *monasterium* dans les *Judicia,* elle considère les *Judicia* comme le premier recueil des règles pachômiennes.[139] Finalement, elle classe chronologiquement les quatre recueils en donnant aux *Leges* la place juste avant les *Praecepta.* D'après elle, les deux premiers recueils, *Judicia* et *Instituta,* appartiennent à l'évangélisme qui reflète l'état primitif du cénobitisme pachômien, ne se souciant pas de renoncements ascétiques, alors que les *Praecepta,* dont le but est d'uniformiser les communautés plus tardives et agrandies, sont attribués au militarisme de Théodore, les *Leges* se trouvant entre les deux.

Adalbert de Vogüé, dans son article traitant des pièces latines du dossier pachômien, propose une nouvelle interprétation en analysant et critiquant méticuleusement Veilleux et M. van Molle.[140] Tout d'abord, en faisant attention à la forme éditoriale, il pense que le rangement par ordre de longueur décroissante des *Règles* n'est pas originel mais résulte de l'arrangement de Jérôme.[141] Ensuite, par l'observation de l'existence et de l'absence de *Prologues,* il regroupe les quatre recueils en deux : *Praecepta* et *Leges* qui en sont munis d'une part, *Instituta* et *Judicia* qui en sont dépourvus de l'autre.[142]

De la sorte, les deux regroupements des recueils étant attestés par les *Vies,* et en particulier par le *Liber Orsiesii* qui renvoie à une législation déjà existante, attribuée à Pachôme,[143] A. de Vogüé arrive à la conclusion que les *Leges* et les *Praecepta* sont produits par Pachôme, «puisque l'organisation complexe qu'ils reflètent a existé pour l'essentiel sous le gouvernement de celui-ci », alors que «l'absence, réelle ou supposée, de maisons distinctes dans les *Judicia* et les *Instituta* n'autorise pas à douter que Pachôme ait gouverné de grands monastères groupant chacun plusieurs maisons et formant ensemble une véritable Congrégation ».[144]

---

[138] M. van Molle, «*Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chrétienté* », pp. 113-124.
[139] *Ibid.,* pp. 111-113. Idem., «*Aux origines de la vie communautaire chrétienne, quelques équivoques déterminantes pour l'avenir* », p. 196.
[140] En ce qui concerne A. Veilleux, l'auteur réfute la division entre le ch. 103 et le ch. 104 des *Praecepta* (pp. 37-38) ainsi que l'hypothèse des deux offices par jour du cénobitisme pachômien (p. 57-61). Quant à l'étude de M. van Molle, il conclut que sa méthodologie, entachée d'après lui de présupposés méthodologiques, et qui oppose Pachôme à son disciple au moyen des petits textes législatifs, est audacieuse (p. 55).
[141] A. de Vogüé, «*Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes* », pp. 31-32
[142] *Ibid.,* p. 35
[143] *Ibid.,* pp. 47-52.
[144] *Ibid.,* p. 56.

Rousseau ne fait pas remonter les règles pachômiennes avant les années 60 du 4ème siècle, qu'il n'est pas possible de déterminer la connexion entre la traduction de Jérôme et tout autre texte copte qu'on possède, et que l'ordre des recueils n'est pas l'ordre originel.[145] Pour lui, il serait dangereux de supposer l'original copte actuellement perdu derrière les *Judicia*, comme le fait M. van Molle. Il est réduit à l'agnosticisme en ce qui concerne les *Règles* eux-mêmes. Il se borne à dire que son principe d'étude est : quelques *Vies* doivent servir à estimer l'exactitude et le développement des règles, non le contraire.[146]

De Vogüé, dans son quatrième volume consacré à *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, a énoncé une nouvelle thèse à propos de l'ordre chronologique des recueils.[147] Il établit le rapport chronologique suivant : *Instituta* – *Iudicia* et *praecepta* - *Leges*. Il voit avant tout dans la nomenclature des charges la preuve décisive de l'antériorité des *Instituta* par rapport au premier opuscule de Jérôme.[148] En observant d'une part que la terminologie des *Praecepta* correspond à celle des *Règlements* d'Horsièse, d'autre part que la structure des *Praecepta* précède celle des *Instituta*, Vogüé donne la priorité chronologique au deuxième livre de Jérôme, dont le caractère archaïque est renforcé par l'absence du «second », personnage subalterne du chef de maison.[149] Quant aux *Iudicia*, il pense qu'ils sont «à peu près contemporains » des *Praecepta*, en indiquant que la forme incomplète de pénitentiel des *Instituta* reçoit son achèvement dans les *Iudicia* via les *Praecepta*.[150] Il attribue la datation la plus postérieure aux *Leges* en insistant sur le fait qu'elles se concentrent sur le chef de maison et «le second », l'officier subalterne, appelant donc le problème dont celles-ci traitent «le souci de la subjectivité ».[151]

* * *

Les *Vies* nous informent de l'existence des préceptes imposés par le fondateur du cénobitisme et Horsièse,[152] mais elles ne parlent qu'indirectement du contenu concret de la

---

[145] Rousseau, *Pachomius*, p. 53.
[146] *Ibid.*, pp. 51-52.
[147] De Vogüé, *le mouvement* 4, pp. 296-389.
[148] Alors que les *Instituta* utilisent «celui qui sert » (prol. 5) pour désigner le servant, «économe » (4-5 ;10-11 ;13-17) pour le supérieur de monastère, «celui qui est dans la maison » (13,16) ou «l'homme de la maison » (11) pour le chef de maison, les *Praecepta* leur attribuent respectivement «celui qui fait le semaine » (111,124), «l'homme de la réunion » (111,118), «l'homme de maison ou le notable » (115).
[149] *Ibid.*, pp. 366-367.
[150] *Ibid.*, pp. 380-381.
[151] *Ibid.*, pp. 388-390.
[152] Lefort, *CSCO* 160, pp. 81-89.

Règle. En plus, les difficultés s'accroissent par le fait que les quatre recueils qui nous ont été transmis sous le nom de Pachôme par la traduction de Jérôme, fournissent un Sitz-im-Leben assez différent de celui des *Vies*. Par exemple, lorsque nous comparons *Bo* 63 (G^1 67, 68) et *Pr* 54, 55, nous arrivons à comprendre l'application circonstancielle, et non pas littérale et inconditionnée, de la *Règle* dans la vie quotidienne des moines pachômiens.[153] Dans cette direction, nous pouvons identifier le problème de la priorité entre la *Règle* et les *Vies* : l'analyse des préceptes pachômiens effectuée à la lumière des *Vies* ou le contraire. En effet, il est certain, comme nous observons dans le cas de M. van Molle, qu'il n'est pas moins hasardeux d'évaluer la tendance cénobitique de Pachôme et son successeur à partir des quatre petits recueils. La lecture des préceptes pachômiens n'est ouverte que par son rapprochement avec la situation concrète que les *Vies* présentent aux lecteurs. Mais, en même temps, nous ne pouvons pas nier la valeur significative de la *Règle* au sens qu'elle nous transmet les contenus détaillés des articles pratiques et quotidiens qui dominaient les journées des moines pachômiens, les *Vies* restant imprécises à ce sujet.

IV. Les autres sources

Outre les biographies des *Vies* et la *Règle* attribuée à Pachôme, d'autres sources de genres variés existent dans le dossier pachômien, se référant aux successeurs de Pachôme ou à des moines pachômiens. D'abord, les catéchèses de Pachôme, de Théodore et de Horsièse existent ainsi que leurs lettres. Ensuite, Jérôme nous a transmis, entre autres, un écrit très important sous le titre de *Liber Orsiesii* dont on n'a trouvé jusqu'à maintenant aucune trace ni en grec ni en copte. Nous pouvons également trouver une œuvre étrangère au dossier pachômien puisqu'elle été classée dans le genre apocalyptique, attribuée à un moine pachômien, nommé Xarour. Finalement, il y a un écrit, *Monita Sancti Pachomii*, qu'apporte la collection pachômienne de Jérôme, dont l'authenticité est douteuse. Ces écrits pachômiens, sauf le quatrième dont on met l'authenticité en doute, sont très importants, parce qu'ils nous indiquent une voie pour explorer la spiritualité des Pachômiens.

A. *Catéchèses* (*CPG* 2354, 2363 et 2373)

«Or, comme abbâs Pachôme expliquait souvent aux frères la parole de Dieu, quelques-uns des auditeurs, enthousiasmés par ses discours, écrivirent beaucoup des interprétations des

[153] Pour la force restrictive de la Règle, voir Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum*, pp. 271-281.

Ecritures qu'ils avaient entendues de lui. »[154] Alors, les *Paralipomena* nous ont conservé déjà, entre autres, deux catéchèses : une Κατήχησις ὠφέλιμος πάνυ τοῦ μεγάλου παχωμίου[155] et une autre Κατά εἰδωλολατρείας.[156] Cette tradition exégétique et littéraire s'applique toujours à ses successeurs. En effet, Lefort a publié, entre autres catéchèses attribuées à Pachôme, celles de Théodore et Horsièse avec leur traduction française.[157] Quant à la première catéchèse de Pachôme éditée par lui-même, *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*, Lefort remarque que le texte de Pachôme a emprunté une longue phrase de l'homélie copte d'Athanase.[158] A ce propos, Veilleux a envisagé la possibilité de la compilation littéraire de cette catéchèse, en reconnaissant son authenticité, et ce auquel les critiques modernes ne s'accordent pas unanimement.[159]

B. *Lettres* (*CPG* 2355, 2375)

Jérôme a traduit en latin onze lettres de Pachôme,[160] adressées aux frères de la Congrégation et un lettre de Théodore adressée aux monastères pachômiens au moment de Pâques.[161] Veilleux n'a pas mis en doute l'authenticité des lettres conservées dans la collection hiéronymienne, malgré la caractère flottant de la tradition manuscrite.[162] H. Quecke a publié le ms W. 145 de Chester Beatty Library, version grecque des lettres attribuées à Pachôme avec les fragments coptes, en confirmant l'unité des lettres de Pachôme.[163] Il y a aussi d'autres lettres coptes des successeurs de Pachôme, qui sont publiées par Lefort (*CPG* 2366, 2368).

C. Le *Liber Orsiesii* (*CPG* 2367)

---

[154] *G¹*, 99.
[155] Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, pp. 144-147. Pour le codex 1015 de la Bibliothéque nationale d'Ahènes, Halkin, *Le corpus athénien de saint Pachôme*, p. 82.
[156] *Ibid.*, pp. 161-165. Cette catéchèse n'existe pas dans l'*Atheniensis*.
[157] Pour l'original copte, voir Lefort *CSCO* 159, Louvain 1956. Traduction française (*CSCO* 160), Louvain 1956. Pour la traduction des catéchèses de Pachôme, voir pp. 1-30 et pour celles de Théodore et Horsièse, voir respectivement pp. 38-62, pp. 67-80.
[158] Lefort, *CSCO* 160, p. 15, note 72.
[159] Veilleux, *La liturgie*, p. 134. Il semble que E. Wipszycka n'accepte pas l'authenticité de Pachôme de cette catéchèse (*Etudes sur le christianisme dans l'Egypte de l'antiquité tardive*, Rome, 1996, p. 44). Elle signale aussi que T. Orlandi, dans son livre *Elementi di lingua e letteratura copta* (Milano, 1970), n'attribue pas la *Catéchèse* en question à Pachôme.
[160] Boon, *Pachomiana latina*, pp. 75-104,
[161] *Ibid.*, pp. 105-108.
[162] Veilleux, *La liturgie*, pp. 135-136.
[163] H. Quecke, *Die Briefe Pachoms*, (*Textus patristici et liturgici* 11), Friedrich Pustet Regensburg 1975, pp. 11-17, 63-66 et 97-110.

Jérôme a conservé dans sa traduction pachômienne un livre attribué à Horsièse, composé d'une forme d'une longue catéchèse.[164] A notre connaissance, sur ce témoin très précieux, intitulé *Liber patris nostri Orsiesii quem moriens pro testamento fratribus tradidit*, le problème de l'authenticité n'a jamais été soulevé. Ladeuze a revendiqué son authenticité.[165] A. de Vogüé, dans son article «*Le monastère, Eglise du Christ* »,[166] a essayé de chercher «les rapprochements entre la communauté monastique et l'Eglise »[167] en supposant que le plan général du *Livre* d'Horsièse était de protéger la spiritualité pachômienne en face du danger que les abus matériels dépassent et dévastent l'idéal de la *Règle*. H. Bacht a publié, dans son premier livre traitant du monachisme pachômien, les chapitres concernant la personnalité de s. Horsièse et le *Livre Orsiesii* en donnant le commentaire du texte hiéronymien.[168] Dans la chapitre consacré à l'authenticité du livre, outre le style particulier à cet opuscule qui est considéré comme preuve probable de son authenticité, il a parlé d'un critère interne plus évident, à savoir l'harmonie des deux motifs du livre avec ce que les *Vies* de Pachôme rapportent sur celui d'Horsièse[169] et celle des préoccupations du livre avec ce que la *Règle* de Pachôme prescrit.[170] De plus, H. Bacht a vu dans cet opuscule le représentant typique de la spiritualité pachômienne et de l'orthodoxie pachômienne.[171]

D. *Čarour*

Cette œuvre apocalyptique concerne la décadence de la Congrégation, en particulier, la corruption dans l'administration de Phbôou, le centre des monastères.[172] Lefort signale que sa traduction ne doit être considérée que comme un essai, parce que «le caractère apocalyptique du morceau, ainsi que la longue série de mots rares dont le sens est inconnu ou

---

[164] Boon, *Pachomiana latina*, pp. 109-147. Pour la traduction française, voir P. Deseille, *L'esprit du monachisme pachômien, SO* 2, 1968, pp. 81-120.
[165] Ladeuze, *L'étude*, p. 115.
[166] A. de Vogüé, «*Le monastère, Eglise du Christ* », dans B. Steidle, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, (*SA* 42), Rome 1957, pp. 25-46. Dans *le mouvement 4* publiée en 1997 (voir note 152), il distribue quelques pages (pp. 398-406) au *Liber Orsiesii* mais ne donne pas de nouvelle donnée.
[167] *Ibid.*, pp. 28-29.
[168] Bacht, *Studien I.* Pour la personnalité et l'œuvre d'Horsièse, voir pp. 9-55. Pour le texte de Jérôme, la traduction allemande et son commentaire, pp. 59-189.
[169] *Ibid.*, pp. 46-47. «Beide Momente durchziehen aber auch den Liber von der ersten bis zur letzten Seite » (p. 47). Les deux motifs, remarqués déjà par Ladeuze (voir *supra*, note. 115), sont la Bible et la *Règle* de Pachôme.
[170] *Ibid.*, pp. 49-52.
[171] *Ibid.*, p. 52. «Wir haben also alles Recht, diese Schrift als Quelle ersten Ranges zu befragen, wenn es gilt, die Spiritualität des frühesten koptischen Mönchtums zu rekonstruieren und sie in ihrer Eigenart den anderen Typen des früen Mönchtums gegenüberzustellen ». Voir aussi idem., *Zur Typologie des koptischen Mönchtums : Pachomius und Evagrius*, in : K. Wessel, *Christentum am Nil* (Recklinghausen 1964), pp. 142-157.
[172] Lefort, *CSCO* 160, pp. 100-108.

mal défini, rendent fort sujette à caution toute interprétation ».[173] Le témoignage de ce texte n'est pas moins significatif en ce sens qu'il fournit une clé qui confirme la décadence de la morale dans la Congrégation à la fin du IVe siècle.

* * *

Conclusion

Le dossier pachômien, outre des ouvrages biographiques, est assez abondant et en même temps si important que plusieurs écrits ont été connus en dehors des milieux coptes. En ce qui concerne l'authenticité, celle de la plupart de ces écrits n'est pas mise en doute. De plus, nous ne pouvons pas nous empêcher d'avouer qu'ils sont, dans leur ensemble, un trésor précieux pour la recherche de la spiritualité pachômienne, lorsqu'ils sont lus dans le Sitz-im-Leben révélé par les *Vies*.

D'autre part, ce qui est très important, c'est qu'il faut reconnaître que quelques œuvres ont la priorité par rapport aux *Vies*. En particulier, c'est au *Liber Orsiesii* que nous sommes prêts à donner une valeur inestimable pour l'histoire de la communauté pachômienne, parce que ce livre peut fournir une réponse à la question : quels sont les différents aspects de la lutte, à la fois théologique et idéologique, qui s'est déroulée après la mort du fondateur du cénobitisme, parallèlement au processus de construction d'une orthodoxie pachômienne, dont nous nous occuperons à la partie suivante. Quand on compare les *Vies* et le *Liber Orsiesii*, on est très étonné de découvrir qu'il y a une grande différence entre eux. En effet ils ne sont pas d'accord sur le problème de savoir qui était Pachôme et quelle est et doit être l'orthodoxie et la spiritualité authentique pachômienne. Nous allons aborder tout de suite cette question sur laquelle nous pourrions présenter une nouvelle approche sur quelques sources pachômiennes dont la signification n'est pas encore suffisamment révélée.

---

[173] *Ibid.*, p. 100, N.B.

CHAPITRE DEUXIEME

UNE ORTHODOXIE PACHOMIENNE ET LES *APPENDICES* DES *VIES*

I. Ecole théodorienne et Ecole horsienne

Pachôme, fondateur du cénobitisme en Thébaïde, fut un personnage à plusieurs facettes, dont la pensée et l'action sont l'objet de diverses explications possibles. En fait, sa mort en 346,[1] due à la peste, laissa à ses disciples une possibilité d'interpréter de façon diverse l'esprit essentiel du cénobitisme qu'il avait fondé. Ce travail herméneutique chez les pachômiens ne resta jamais un domaine théorique, mais s'est toujours étroitement associé au problème de l'identité des monastères pachômiens, de la direction future que la Congrégation devait prendre, et plus concrètement du successeur de leur fondateur ; il ne fut point quelque chose qui a pu naître dans les cellules individuelles destinées aux moines. Il n'a pu se développer que dans leur histoire vivante, puisque les moines pachômiens ne se sont pas adonnés aux activités intellectuelles au point d'établir une théorie cénobitique raffinée.

Nous pensons pouvoir trouver une des clés pour reconstruire ce processus herméneutique dans l'événement de la démission d'Horsièse, deuxième successeur de Pachôme, survenue en 351, et de l'investiture de Théodore, troisième successeur.[2] Les sources, surtout les *Vies* de Pachôme qui prolongent leur récits jusqu'au généralat d'Horsièse et Théodore, ne rapportent que superficiellement ce scandale : Apollonios, supérieur du monastère de Thmousons commit une erreur grave, et Horsièse le blâma sévèrement, mais ce dernier, étant désobéissant, incita d'autres monastères à se séparer de la Congrégation. Horsièse ne pouvant pas contrôler le schisme, démissionna, et Théodore fut mis à sa place.[3] Il nous semble pourtant qu'il est imprudent de croire que cet épisode fut tout ce qui se passa, et que la révolte dont le principal personnage fut Apollonios, comme les *Vies* le racontent, constituerait une cause essentielle de la démission d'Horsièse et de l'investiture de Théodore. D'une part, le reproche d'Horsièse, en tant que supérieur général de la Congrégation, à l'égard d'Apollonios est justifié. D'autre part, malgré la justice d'Horsièse, le fait que la

---

[1] Selon Ladeuze, Pachôme mourut le 9 mai 346 (*Etude*, pp. 233-241). Cette datation est en général acceptée par les études suivantes.

[2] Pétronios lui-même, premier successeur de Pachôme, est décédé le 19 ou 21 juillet 346, de la peste (G^1 116-117 ; S^5 124). Horsièse lui succéda.

[3] G^1 127-130 et S^6 pp. 35-38. Nous allons voir les détails différents des sources sur cet événement dans le chapitre suivant.

Congrégation connut le danger du schisme nous pousse à supposer que d'autres faits, que les *Vies* ne racontent pas, se produisirent dans les monastères pachômiens pendant les cinq ans du gouvernement d'Horsièse de 346 à 351. Que s'est-il donc passé ? Après avoir parcouru le dossier pachômien, ce que nous pouvons supposer, c'est que d'une part les moines pachômiens, dans leur travail herméneutique, lancé peu après la mort de leur guide spirituel, travail dont les deux principales questions se ramènent à deux – Qui est Pachôme ? Et qui est disciple véritable de Pachôme ? – ont vu l'image de Pachôme dans Théodore mais non pas dans Horsièse ; et d'autre part la démission forcée d'Horsièse fut un résultat de la tradition herméneutique primitive qui reconnut Théodore comme successeur orthodoxe de Pachôme.

Les deux principaux disciples de Pachôme, Horsièse et Théodore, interprétèrent certainement leur maître de façon opposée l'un à l'autre. Ce n'est pas sur une définition commune de l'esprit cénobitique pachômien, ni sur d'autres doctrines, que peuvent se rejoindre l'interprétation du deuxième successeur et celle de son propre successeur, Théodore, considéré comme vrai disciple de Pachôme par les moines de la Congrégation.[4] Nous allons mesurer tout de suite l'écart frappant entre leurs positions herméneutiques respectives à propos du cénobitisme pachômien.

A. Deux *Vies* de Pachôme d'après Horsièse et Théodore

Pour rattacher les tendances herméneutiques au mouvement monastique des pachômiens, nous partirons de deux portraits de Pachôme inclus dans les œuvres d'Horsièse et dans l'*Appendice* de *Bo*. Ces portraits ne sont pas des biographies mais seulement une esquisse très courte, qui ne décrit que les principales orientations de la vie de Pachôme. D'autre part, la petite vie de Pachôme par Horsièse remonte directement à celui-ci à travers la traduction latine de Jérôme, alors que celle par Théodore le fait indirectement, car Théodore n'a rien écrit par lui-même, mais ses paroles ont été mises par écrit par des auteurs ultérieurs. D'abord, considérons une esquisse de la vie de Pachôme par son deuxième successeur que *Lib. Or* 47[5] conserve parmi d'autres.

> «Eh bien, soyons les imitateurs des saints, et n'oublions pas l'enseignement par lequel notre Père nous a formés tandis qu'il était encore en vie. N'éteignons pas la lampe ardente qu'il a posée sur notre tête. Marchant à sa lumière dans ce monde,

---

[4] S^6 p. 38. décrit la joie éclatante des moines pachômiens lorsque Théodore a été mis au rang de supérieur général de la Congrégation suivant : «vraiment notre père Pachôme revit pour nous ».

[5] Pour une vue d'ensemble sur le *Liver d'Horsièse*, voir Bacht, *Studien I*, pp. 33-52.

souvenons-nous que c'est grâce au zèle de notre Père que Dieu nous a reçus dans sa propre famille : donnant l'hospitalité aux pèlerins, montrant le port du repos à ceux qui se trouvaient pris dans les agitations de la mer, donnant du pain en temps de famine, de l'ombre en temps de chaleur, des vêtements en temps de nudité, il instruisit les ignorants par des avis spirituels, il entoura de chasteté ceux qui étaient esclaves des vices, il rapprocha de lui ceux qui étaient éloignés. Maintenant qu'il dort du sommeil de la mort, n'oublions pas cette si grande bonté et ces bienfaits impérissables... ».

L'image de Pachôme dont Horsièse se souvient peut se résumer en trois points : hospitalité aux pèlerins, aide aux pauvres, finalement édification des ignorants par des avis spirituels. Cette esquisse qui est largement attribuée à Horsièse[6] nous semble, à première vue, une description très banale qui ne montre rien de nouveau éclairant l'originalité de Pachôme par rapport aux autres maîtres spirituels de cette époque-là. Nous possédons pourtant une bonne raison de considérer ce témoignage comme précieux : cette petite vie de Pachôme, seul résumé par Horsièse sur la vie de son guide spirituel que nous pouvons tirer du dossier pachômien est étroitement liée au rappel fait aux moines par Horsièse de l'esprit du fondateur, mais très différemment de la manière dont Théodore le fait - D'autre part, ce portrait de Pachôme par Horsièse correspond à quelques images de Pachôme que racontent les *Vies* et d'autres sources, outre le *Livre* et les catéchèses d'Horsièse.

Il faut d'abord parler du premier point d'importance à propos de la petite vie de Pachôme. Horsièse rappelle souvent aux moines «notre Père Pachôme » dans son *Livre* et ses catéchèses.[7] Vu que leur fondateur est mort depuis plus de vingt ans, Horsièse qui prend son deuxième généralat après la mort de Théodore (†368)[8] ne cesse de leur faire garder les principes fondamentaux inébranlables, en ayant recours à l'autorité et au souvenir de leur premier Père. Variés sont les contextes où il révèle les enseignements et les «bienfaits impérissables » de leur maître.

Il enseigne aux frères des communautés à «repasser avec soin dans notre esprit chacun des préceptes de notre Père » (5)[9] lors d'une crise où ils tombent dans l'ignorance et l'oubli

[6] Il est vrai que nous trouvons dans ces lignes le style rhétorique – par exemple, la métaphore «portum quietis », la structure triple, «panem in fame, umbram in aestu, vestimentum in nuditate », et une expression ironique «uitiis seruientes ». Mais il n'est pas possible de déterminer s'il appartient à Horsièse ou Jérôme, traducteur latin du *Lib. Or*, certainement déjà traduit en grec du copte. Même si la rhétorique remonte au traducteur, ce tableau de Pachôme est largement attribué à Horsièse, parce qu'il correspond fidèlement à ce que *Lib. Or* dit sur Pachôme et partiellement aux rapports d'autres sources, comme nous le verrons plus tard.
[7] *Lib. Or.* 5, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 21, 22, 23, 28, 30, 35, 46, 47. 51. *Cat.* 68 ; 71. Pour *Lib. Or*, nous utilisons le numérotation des chapitres de ce livre, et pour *Cat.* la pagination de l'édition de Lefort. Quant à «le père » (ch. 12) et «fils de Pachôme » (ch. 23) du *Lib. Or.*, voir *infra* p.
[8] Ladeuze, *Etude*, pp. 223-226.
[9] Le numéro désigne le chapitre du *Lib. Or.* Pour les *Catéchèses*, nous ajoutons le sigle *Cat.*

des accomplissements des règles cénobitiques (2-4). Pour les supérieurs des monastères et les chefs de maison, il les exhorte à ne prendre ni «les disciples pour des esclaves » dans un contexte de rivalité entre les différentes maisons et monastères pour produire des biens matériels (7) ni à «aimer l'un tout en haïssant l'autre » (9), ni à être livrés à un supplice pour la faute d'un autre, parce qu'ils ont un dépôt confié par Dieu, la vie des frères de la Congrégation (11). Tous ces conseils sont adressés par Horsièse dans le contexte des «traditions de notre Père » (11). En particulier, il demande aux supérieurs des monastères une sympathie envers les frères comme Jésus en a donné le modèle, en rappelant l'exemple de Pachôme (13). Dans les chapitres 15-17, Horsièse, interprète de la vie commune, encourage encore une fois les chefs de maison dans la Congrégation, en ayant recours à «notre Père de sainte mémoire », à être vigilants et à vaincre le sommeil de la nuit comme «les bergers de l'Evangile qui ne dormaient pas mais veillaient lorsque l'ange de Dieu vint leur annoncer l'avènement du Sauveur » (17) : c'est à dire qu'il ne faut pas que le chef de maison cherche seulement l'intérêt de sa propre maison mais il faut considérer le bien commun pour toutes les autres (15) ; de plus, il faut qu'il se montre équitable et impartial (16).

Dans les chapitres 21-23, Horsièse critique sévèrement la possession illégale privée en expliquant le sens de la possession commune, cadre matériel du cénobitisme que Pachôme fonda et établit avec zèle. Selon Horsièse, les frères, ayant des préposés qui s'occupent de tous leurs besoins matériels, «depuis le morceau de ficelle jusqu'au lacet » de soulier, et soignent les maladies du corps, sont libérés du souci d'eux-mêmes et peuvent donc s'adonner aux «profits de l'âme » (21). En effet, il fait ressortir, de manière paradoxale, la supériorité de la pauvreté individuelle fondée sur le principe de la possession commune ; «ceux qui ne possèdent rien » sont pourtant «riches de leur bienheureuse pauvreté » (22). Dans l'introduction du chapitre 21, Horsièse rappelle que ce cadre matériel du cénobitisme est une grande grâce que Dieu leur accorda par l'intermédiaire de «Notre Père Pachôme ». Dans ce contexte, nous pouvons comprendre pourquoi il condamne comme un vol la volonté de posséder en privé ce qui est d'usage commun (22). Dans ses catéchèses, il condamne beaucoup plus sévèrement des cas de possession privée interdite, souvent commis de façon clandestine dans la vie quotidienne des frères aux temps post-pachômiens. «Ils se fabriquent des niches, ils adoptent les mœurs des corbeaux et des vautours qui sont dans le monde, se faisant semblables à eux pour la nourriture : charognes et venaisons putrides ; ils remplissent leur niche de toute transgression » (*Cat.* 36 - Lefort 77-78).

Le thème de la pauvreté comme fondement de la vie commune apparaît de nouveau à partir du chapitre 26 dans lequel le troisième guide spirituel de la Congrégation associe ce

thème à l'idéal évangélique : «va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, prends ta croix, viens et suis-moi » (Mc 10,21). Et dans les chapitres suivants, Horsièse identifie «les préceptes qui nous ont été transmis par notre Père » (28) ou «les instructions de notre Père » (30) à cet idéal évangélique, en se référant encore à la parole de Jésus : «enlevez cela d'ici, et ne faites plus de la maison de mon Père une maison de commerce » (Mt 21,12-13). Nous trouvons dans le chapitre 46 une phrase qui manifeste l'opposition supposée de Pachôme à la richesse ou plutôt qui révèle le pachomianisme traduit par son disciple, Horsièse : «ne soyons pas alors devenus ennemis de notre Père par la servitude des richesses ». Enfin, nous allons arriver au chapitre 47 dans lequel se trouve une esquisse brève que nous avons appelée «une petite vie de Pachôme par Horsièse ».

Comme on l'a vu dans les passages où Horsièse a mentionné le premier Père de la Congrégation,[10] ses recours au nom du fondateur se font par rapport à deux grands sujets. Le premier sujet concerne les vertus indispensables à ceux qui doivent prendre soin de l'âme des autres frères, supérieurs des monastères et chefs de maison : ce sont la vigilance, vertu qui consiste en la responsabilité illimitée de la vie des âmes qui leur sont confiées, et l'équité, celle qui s'exprime par la même attitude envers tous, importante pour l'harmonie interne d'une maison, pour l'harmonie entre les différentes maison d'un même monastère, pour l'harmonie entre les différents monastères d'une même Congrégation. Le deuxième sujet est la pauvreté. A partir du chapitre 21 jusqu'au chapitre 48, il est souvent rappelé et répété. Ce témoignage est remarquable parce que nous pouvons trouver l'essentiel de la théologie de la vie cénobitique chez Horsièse. La vie commune, par son système bien organisé, procure toutes les choses nécessaires pour l'existence corporelle des frères, de sorte qu'ils ne puissent viser qu'aux avantages de l'âme. En effet, il suffit que chaque moine ait le minimum pour lui-même : «deux tuniques sans manches et une autre usée, un petit manteau en lin, deux cuculles, une ceinture de lin, des souliers, une peau et un bâton » (22). Cette tradition qu'a transmise «notre Père », qui est «comme des échelles dressées vers le royaume des cieux »(22), est solidement basée sur la parole de Jésus (27). Chez Horsièse, le problème de l'alternative entre la pauvreté et la richesse est celui entre «Dieu et l'argent » (27), autrement dit entre Pachôme et «les ennemis de Pachôme » (46), parce que si on choisissait la richesse, la raison d'être du cénobitisme disparaîtrait.

---

[10] Dans les deux endroits des catéchèses (*Cat.* 70 ; 71) où Horsièse fait mention de Pachôme, il rappelle le nom du fondateur sans préciser à quel sujet contrairement à *Lib. Or.*

Ce qui attire notre attention jusqu'ici, c'est que toutes les mentions du fondateur restent fragmentaires ; on cherchera en vain des endroits où Horsièse parle d'une phase complète de la vie de Pachôme sauf le chapitre 47 ; on cherchera en vain des phrases où il essaye d'intégrer les enseignement et la vie de Pachôme sauf «une petite vie de Pachôme ». Dans cette *Vie,* Horsièse commence sa phrase en disant «soyons les imitateurs des saints » et «n'oublions pas l'enseignement par lequel notre Père nous a formés tandis qu'il était encore en vie », et il finit son exposé de manière corrélative avec la deuxième phrase au début du chapitre en disant «maintenant qu'il dort du sommeil de la mort, n'oublions pas cette si grande bonté et ces bienfaits impérissables ». On observe ici une forme littérairement intentionnelle qui doit être attribuée au génie d'Horsièse lui-même : l'opposition entre «dum adhuc esset in corpore » et «post illius dormitionem », l'utilisation de la même forme négative du même verbe «nec obliuiscamur » et «ne obliuiscamur », enfin la répétition des compléments d'objet du verbe pour l'introduction et la fin de la vie, «institutionis » et «tantae bonitatis, et beneficiorum inmortalium ».[11] En se servant ainsi d'un encadrement littéraire pour souvenir de son maître, Horsièse veut sans doute ici montrer que toute la vie durant, Pachôme a été fidèle à un même principe de vie communautaire qu'il s'est efforcé constamment de concrétiser, ce type de vie communautaire procurant le salut : «per studium illius Deus nos in propriam familiam receperit ». Enfin, d'après Horsièse qui imitait depuis longtemps la vie de Pachôme, les efforts de son maître se résument en trois points comme nous l'avons déjà dit ci-dessus. Cette logique, selon Horsièse, qui se pénètre de tout l'itinéraire de Pachôme depuis sa conversion jusqu'à sa mort, n'est pas une chose différente de ce qu'il dit jusqu'au chapitre 46.

Les deux principaux thèmes qu'Horsièse souligne phrase après phrase par rapport à Pachôme avant le chapitre 46, concernent l'histoire concrète des monastères pachômiens depuis 368, son deuxième généralat de la Congrégation. La *Vita Prima* raconte la richesse rapidement accumulée depuis la fin du premier gouvernement de Horsièse.[12] A l'époque du gouvernement de Théodore, les monastères commencèrent à bâtir des bateaux et la construction des bateaux accéléra l'accumulation de la richesse.[13] Dans ce contexte historique, il faut qu'on pense toujours à la décadence de la morale chez les frères pachômiens au dernier quart du IV siècle, quand on lit le *Lib. Or.* L'exhortation incessante à la vigilance auprès des

[11] Il n'est pas possible que cette rhétorique remonte à Jérôme qui ne connaît pas bien Pachôme, personnage de la région de Thébaïde.
[12] *G*[1] 127.
[13] *Bo* 197.

frères qui ont l'autorité dans le système hiérarchisé de la Congrégation, l'appel persistant à l'idéal de la pauvreté, doivent être lus d'abord dans la perspective du développement économique que nous montrent les *Vies* et que ne nous cache pas Horsièse lui-même.[14] Quand Horsièse évoque l'esprit du cénobitisme de Pachôme aux frères, il a pour but la renaissance de l'esprit de son maître dans ses monastères qui font face à un déclin spirituel. Et dans la mesure où il a un tel but, il met au premier plan la situation présente détériorée au niveau spirituel, des monastères et ne se réfère à Pachôme que pour évoquer le courant primitif de la spiritualité cénobitique. Pour cette raison, Horsièse fait entendre très fréquemment à ses frères jusqu'au chapitre 46 le nom du fondateur et ses préceptes cénobitiques. Il pense qu'un écart important entre la réalité des monastères et leur idéal évangélique peut se réduire par le retour à l'évangile que Pachôme avait aidé les frères à comprendre à travers sa personnalité et ses règles. En dernier lieu, à propos de la structure entre la réalité et l'idéal, il recourt massivement à son prédécesseur en présentant au chapitre 47 une biographie qu'il veut définitive et intégrale de Pachôme. Ce successeur du cénobitisme de Pachôme invite tous les frères à être «imitatores sanctorum » et leur réclame de ne pas «oublier » Pachôme, parce que ce dernier montra par son «enseignement » et par sa «bonté » et «ses bienfaits » ce qu'est la vie des saints. Son enseignement n'est pas autre chose que la vigilance et l'égalité chez les préposés, on l'a déjà dit, et l'obéissance des frères sans autorité aux préposés (24,25). Ailleurs sa bonté envers les pèlerins et ses bienfaits envers les pauvres ne peuvent jamais se détacher de l'idéal de la pauvreté. En effet, cette pauvreté est volontaire, qui naît du «souci de pauvres » que rapportent les *Vies*,[15] et dans cette optique, l'hospitalité envers les pèlerins et l'aide aux pauvres est l'objectif évangélique (Gal. 2,10) de l'idéal de la pauvreté. Certainement, nous trouvons dans ces paragraphes l'apogée du *Lib. Or.* qui se concentre dans

[14] *Lib. Or.* 7 fait une allusion évidente à la compétition excessive quant à la productivité entre maisons qui provoqua une décadence de la morale. «Vous ne les soulagez pas pour ce qui est des besoins du corps et vous ne leur dispensez pas la nourriture spirituelle ; ou bien vous leur enseignez les biens spirituels et vous les accablez quant aux biens temporels : à savoir dans la nourriture et le vêtement. Mais accordez-leur les aliments de l'esprit aussi bien que ceux du corps, et ne leur fournissez aucune occasion de négligence. Est-ce donc là justice que d'accabler de travail les frères et de rester nous-mêmes désoeuvrés ? Ou bien est-ce que nous leur imposons un joug que nous-mêmes ne pouvons pas supporter ? Nous lisons dans l'Evangile : On usera pour vous de la mesure dont vous mesurez. Aussi ayons avec eux en commun fatigues et soulagements, ne prenons pas les disciples pour des esclaves et que leur affliction ne fasse pas notre joie, de peur que la parole évangélique ne nous reprenne avec les Pharisiens... ».

[15] Les *Vies* racontent une anecdote dans laquelle Palamon, maître anachorétique de Pachôme enseigne Pachôme des règles monastique. «Leur travail consistait à filer et tisser des sacs faits de crin : s'ils se fatiguaient au travail, ce n'est pas pour eux-mêmes, mais parce que, suivant le conseil de l'Apôtre (Gal. 2, 10), ils avaient souci des pauvres » (G^1 6). «En veillant, en récitant les paroles de Dieu, et en faisant quantité de travaux manuels, en fil de poil, en fibre de palmier, pour que le sommeil ne nous importune pas et pour les besoins de la subsistance corporelle ; ce qui excède nos besoins nous le donnons aux pauvres selon la parole de l'Apôtre : seulement, que nous nous souvenions des pauvres » (*Bo* 10).

une petite biographie de son précurseur. En conséquence, il est juste que nous discernions, à la fois substantiellement et formellement, une seule biographie de Pachôme interprétée par son disciple Horsièse, grand théoricien du cénobitisme pachômien.

Nous trouvons une image très différente de celle de Pachôme interprétée par Horsièse dans une petite vie de Pachôme écrite par Théodore, que nous présente la *Vie* bohaïrique 194.

> «Après cela, il commença à leur raconter la vie de notre père Pachôme depuis sa jeunesse, toutes les choses pénibles qu'il supporta depuis qu'il commença à établir la sainte Congrégation, les tentations des démons, la manière dont il ravit à ceux-ci les âmes que le Seigneur lui avait confiées, et les visions que le Seigneur lui avait montrées, d'après tout ce qu'il avait entendu de la bouche de ce saint et d'après ce qu'il avait vu de ses yeux ».

Théodore n'apparaît pas ici comme un auteur écrit, mais comme un auteur oral. Il raconte aux frères la vie de Pachôme depuis son enfance et les auteurs-frères de ce chapitre qui l'écoutèrent classent en cinq sujets le cours de la vie du fondateur racontée par son disciple aimé Théodore : sa jeunesse ; les difficultés et l'ascèse depuis le début des communautés cénobitiques ; les tentations des démons ; ses charismes que Dieu lui donna pour sauver les âmes des frères ; enfin, les visions surnaturelles. Mais cette petite biographie que nous examinons soulève une question critique : ce résumé de la *Vie* de Pachôme peut-il remonter directement à Théodore lui-même ou seulement aux auteurs de l'*Appendice* qui concerne le gouvernement de Théodore et Horsièse ? Nous ne pouvons pas donner tout de suite une réponse à ce propos. Théodore ne nous laissa aucune œuvre sauf des catéchèses ou des lettres, tandis qu'Horsièse nous transmit son *Livre* qui révèle bien sa position théorique dans la tradition pachômienne, à l'exception de ses catéchèses ou lettres. Avec ses catéchèses ou lettres, il est pourtant presque impossible de discerner une estimation de Théodore sur son maître. La seule voie qui permet de s'approcher d'une telle estimation n'est donc ouverte que par des témoignages des *Vies* elles-mêmes.

Il y a un témoignage très intéressant, chapitre 196 de *Bo*, qui attira l'attention de ceux qui se sont intéressés au dossier pachômien. Selon ce récit fameux, les frères, qui traduisaient pour «des étrangers ou des alexandrins », en grec, des pratiques de Pachôme que Théodore expliqua pour édifier des moines coptes, «s'appliquèrent de tout cœur à ce qu'il (Théodore) racontait à ce sujet avec précision, et ils l'écrivirent pour eux ». Ensuite, l'auteur de ce récit

ajoute la raison pour laquelle ils (les interprètes) écrivirent 'les faits et gestes'[16] de Pachôme pour eux (d'autres moines) comme ci-dessous : «parce que, après que notre père Théodore avait cessé de les entretenir de notre père Pachôme et de le louer lui et tous ses efforts pénibles, il soupirait en disant aux frères : 'Faites bien attention à ce que je vous raconte, parce que certainement viendra un temps où vous ne trouverez pas qui puisse vous le raconter' ». Il est clair que nous sommes ici en présence d'un noyau qui touche à la naissance de la première *Vie* de Pachôme,[17] quand ce récit est comparé avec un des chapitres de la première *Vie* grecque nous parlant de ses sources. Il nous rapporte que, du vivant de Pachôme, «quelques-uns des auditeurs, enthousiasmés par ses discours, écrivirent beaucoup d'interprétations des Ecritures qu'ils avaient entendues de lui ».[18] Mais ce que ces quelques auditeurs écrivirent consistait en des récits détachés en grec et non en une œuvre ayant la forme d'une biographie, parce que les auteurs de cette *Vie* disent de manière évidente que les disciples de la première génération de Pachôme, «pareils en âge à ce qu'était leur Père » ne sentirent pas le besoin d'une *Vie* de leur maître écrite par eux-mêmes jusqu'à ce temps-là.[19] Ils croyaient probablement qu'il valait mieux conserver des images de leur maître dans leurs souvenirs plutôt que de le fixer par l'écriture. En effet, c'est sur la première rédaction de la *Vie* de Pachôme que les auteurs de G^1 98 disent une chose semblable au témoin de *Bo* 196. Ils prétendent écrire sur «la perfection monastique de notre Père », de peur qu'il arrive un temps où il n'y aura personne qui puisse leur raconter des faits de la vie de Pachôme,[20] comme le chapitre 196 de *Bo*. On voit une allusion évidente, dans la citation de la note précédente, à une préoccupation liée à la disparition des sources orales que constituent les pères anciens, touchés par la mort. On trouve là un Sitz-im-Leben identique pour le motif de la rédaction de

---

[16] S^{3b} 167 (Lefort, *Les vies coptes*, p. 341).

[17] La première *Vie* de Pachôme aurait certainement été rédigée d'abord en grec pour les moines dans la maison des étrangers, comme le témoigne *Bo* 196, puis bientôt, elle aurait été écrite, selon toute vraisemblance, dans la langue des moines majoritaires coptes, cette fois-ci en utilisant des récits détachés coptes déjà existants (voir note 19, cf. G^1 99) pour compléter la première *Vie* en grec. L'hypothèse selon laquelle la première *Vie* existait presque en même temps en grec et en copte peut être soutenue, parce que la *Lettre* d'Ammon nous parle d'une vingtaine de moines dans la maison des étrangers, par rapport à six cents moines majoritaires coptes dans le monastère de Phbôou (*EpAm* 2 ; 7). A la vue de la rédaction de la première *Vie* grecque, les moines coptes, majoritaires dans la Congrégation se seraient empressés, à leur tour, d'avoir une *Vie* en leur langue.

[18] G^1 99

[19] G^1 98

[20] «Si nous écrivons ces choses, ce n'est pas, comme il a été dit plus haut, que nous ayons connu le Père même dans la chair, mais nous avons vu ses compagnons pareils à lui quant à l'âge, qui nous ont raconté le détail de ces choses alors qu'ils les savaient exactement. Et si quelqu'un dit : 'Pourquoi ces Pères-là n'ont-ils pas écrit sa vie ?', nous répondons que, nous-mêmes, nous ne les avons pas entendus souvent nous dire d'écrire sa vie, bien qu'ils eussent vécu avec lui, pareils en âge à ce qu'était leur Père : mais peut-être n'était-ce pas encore le moment. Quant nous avons vu qu'il fallait le faire, afin de ne pas oublier complètement ce que nous avions entendu dire de la perfection monastique de notre Père à la suite de tous les saints, nous avons rédigé un petit nombre de choses parmi beaucoup d'autres. ... » (G^1 98).

la *Vie* de Pachôme. Il est donc juste de supposer que ces deux rapports concernent des traditions orales différentes sur le même sujet, à savoir la naissance de la première *Vie* de Pachôme. Toutefois, il nous faut dire qu'il est impossible d'identifier cette première *Vie* à une des *Vies* transmises jusqu'à nous.[21] Ce qui est important pour nous est le fait que *Bo* 196 et G^1 98 reflètent des aspects variés des mêmes événements.

Maintenant, tournons notre attention vers une différence que contiennent les deux récits sur le même thème : ils se réfèrent à d'autres sources orales, le récit de G^1 98 à d'anciens pères, celui de *Bo* 196 à Théodore. Quant à ce problème, on rencontre des couches matérielles qui ne s'harmonisent pas les unes avec les autres. G^1 nous explicite, à quatre reprises, les sources de ses récits.[22] La première *Vie* grecque fait remonter tous ses rapports, sans exception, à des anciens pères qui connurent bien Pachôme de son vivant. Pourtant, dans la *Vie* bohaïrique qui mentionne seulement deux fois les sources de ses récits, Théodore est présenté comme seul auteur oral de la première *Vie* de Pachôme.[23] Comment peut-on entendre correctement cette différence ?

D'une part, les récits de G^1 qui attribuent à des anciens la source orale des récits possèdent un excellent appui dans une autre source, alors que ceux de *Bo* offrent un indice considérable qui met en question l'attribution de l'auteur oral au seul Théodore. L'évêque Ammon raconte, dans sa *Lettre* 8, qu'il s'était passionné pour Théodore. Etant étonné d'apprendre qu'il en était de même pour eux, il demande à Ailourion et Ausonius,[24]de s'exprimer sur Théodore. Ausonius était le deuxième en rang après Théodore d'Alexandrie, supérieur dans la maison des Grecs. Ammon se rappelle ce qu'il entendit auprès de ces deux personnes, Ailourion et Ausonius, en commençant ses récits sur Thédore par une esquisse brève concernant Pachôme comme suit : «Un certain Pachôme, chef de ces monastères, fut agréable à Dieu. Dieu lui fit connaître beaucoup de choses par révélation, plus encore en lui parlant au coeur, il lui révéla d'autres choses par les anges, et il l'honora de divers charismes. Il y a six ans qu'il quitta le corps et s'en alla près du Seigneur… ».[25] Ammon parle de choses semblables à celles que nous avons remarquées dans «une petite vie de Pachôme par Théodore » dans *Bo* 194 : révélation, clairvoyance, vision par les anges et autres charismes. Ce profil de Pachôme, transmis par Ammon, vu par les yeux d'Ailourion, et Ausonius, second

[21] La *Vita Prima* ne peut pas être la première *Vie* de Pachôme, étant des traces apparentes de compilation. Voir *infra* p. 76-77.
[22] G^1 10 ; 46 ; 98 ; 99.
[23] *Bo* 194 ; 196.
[24] *Ep Am* 7.
[25] *Ep Am* 9.

de la maison des Grecs, qui fut sans aucun doute interprète durant les dernières années de Pachôme et le premier gouvernement d'Horsièse, et de même vers 352, correspond, au fond, à la petite vie de Pachôme par Théodore. Cette observation va à l'encontre du rapport de *Bo* qui présente Théodore comme seul auteur oral, parce que ces Grecs de la maison des étrangers, interprètes pour leur supérieur général, regardent déjà, le fondateur du cénobitisme, selon le même point de vue que celui de Théodore dans *Bo*, avant que les *Vies* ne soient rédigées. Si le témoignage sur la vie de Pachôme dans l'*Ep. Am* 8-9 est authentique, cette *Lettre* n'ayant pas pu être écrite avant la fin du IV siècle, nous avons une bonne raison de faire remonter une telle tendance interprétative sur Pachôme dans *Bo* 194 avant le généralat de Théodore. Nous pensons que cette découverte peut ouvrir une possibilité d'auteurs oraux pluriels pour la première *Vie* de Pachôme, parce que, comme on l'a vu dans l'*Ep Am*, l'orientation d'interprétation, en *Bo* 194, de qui était Pachôme, peut être un courant interprétatif normal, et ceci dès le début du mouvement pachômien, sans jamais être propre ni à Théodore, ni aux auteurs ou rédacteurs des *Vies* parues après la fin du généralat de Théodore.

Nous allons ajouter un exemple s'opposant à la thèse d'un unique auteur oral de la *Vie* bohaïrique. Les récits de *Bo* sont arrangés de manière systématique selon une intention du rédacteur : sa préoccupation est de décrire Théodore comme disciple véritable de Pachôme.[26] Les trois récits de *Bo* 194, 195, 196 aussi se trouvent dans une structure intentionnelle visant à créer une image honorable de Théodore. D'abord, le rédacteur présente dans *Bo* 192-193 une image propre au chef général de la Congrégation, qui consiste à avoir souci de la morale des moines[27] et même d'être malade à cause d'une profonde tristesse à leur égard.[28] A la suite des trois récits, dans *Bo* 197 et 198, il revient au même sujet, Théodore comme guide spirituel de la Congrégation, qui est triste à cause de l'accumulation de richesse dans les monastères, et qui interpelle Dieu pour ce problème.[29] Dans chaque premier récit (192 et 197) de chacun des deux récits (192-193 ; 197-198) qui servent d'encadrement, le rédacteur de *Bo* présnete

---

[26] Pour la critique éditoriale de *Bo*, voir *infra* pp. 87-89.
[27] «...Notre père Théodore, en voyant les contestations et la grande confusion qui régnaient parmi eux, alors l'homme de Dieu cria et leur défendit de se disputer pour une chose en laquelle il n'y avait pas de profit pour leurs âmes ; mais ils ne l'écoutèrent pas... » (*Bo* 192).
[28] «Quant à notre père Théodore, il s'alita malade par suite de la profonde tristesse qu'il avait dans l'âme... » (*Bo* 193).
[29] «...Lorsqu'il constata que, sous prétexte de leur alimentation et des besoins matériels, les monastères s'enrichissaient en champs nombreux, en bétail, en barques, bref en d'abondants biens, il en fut très fort affligé... » (*Bo* 197). «Mon Seigneur Jésus-Christ, je te supplie de m'enlever mon âme, pour m'éviter de revoir encore aller à la débandade des âmes qui vont se perdre à cause des biens matériels et des vains soucis de ce monde » (*Bo* 198).

Théodore obéissant à l'ordre et au conseil d'Horsièse, ex-chef général.[30] C'est dans cette structure d'encadrement que se trouvent les trois récits à partir de *Bo* 194 concernant la vie de Pachôme relatée par Théodore et la vigilance de Théodore pour les frères des communautés. Et les chapitres 194 et 196, où il s'agit de la vie de Pachôme, ont pour rôle d'entourer le chapitre 195 parlant de Théodore comme successeur fidèle de Pachôme, fondateur des communautés. Nous allons simplifier cette structure très intéressante par le schéma ci-dessous.

La structure d'encadrement de la série *Bo* 192-198

Les chs.	192-193	194	195	196	197-198
	<u>*Coeur de cette série*</u>		Théodore comme successeur véritable de Pachôme		
<u>*Deuxième encadrement*</u>		Théodore parlant de Vie de Pachôme		Théodore parlant de Vie de Pachôme	
	Théodore dans la tristesse (Théodore obéit à Horsièse) (ch. 192)		<u>*Premier encadrement*</u>		Théodore dans la tristesse (Théodore interroge Horsièse) (ch. 197)

(Schéma 1)

Ce que vise le rédacteur par cette structure littéraire très élaborée est évident ; Théodore, en tant que chef général, s'inquiète au sujet du salut des âmes dans la situation où la morale des frères décline à cause des richesses, et il a recours à des conseils d'Horsièse ; pour la restauration de la morale des communautés, il faut des repères historiques, à savoir les faits et gestes du fondateur des communautés, et Théodore est le seul disciple qui pourra interpréter d'une manière juste la vie de son maître ; enfin, Théodore est chef général, capable de bien diriger la Congrégation comme Pachôme (cette considération est évidemment contraire au premier encadrement qui parle de la faiblesse de l'autorité de Théodore auprès

[30] «Il arriva encore qu'une de leurs barques tomba en ruine de vétusté ; notre père Théodore la fit radouber par ordre de notre père Horsièse… » (*Bo* 192). «… Alors il eut envie de se rendre encore à □enesêt chez notre père

des monastères). Ainsi, dans le processus pour honorer Théodore, le rédacteur de *Bo* accorde exclusivement à Théodore l'autorité de l'auteur oral à l'égard de la vie de Pachôme. En effet, il est naturel de mettre en doute l'attribution unique de l'auteur oral à Théodore, dans la mesure où elle est insérée intentionnellement dans un système littéraire très élaboré.

En conséquence, nous pouvons résumer ce que nous avons constaté ci-dessus comme suit.

- La tendance biographique et interprétative de *Bo* 194 existait dès la première période du cénobitisme pachômien comme on l'a constaté dans *Ep Am* 8-9.
- La première *Vie* de Pachôme dont G^1 98 et *Bo* 196 sont les principaux témoignages, rédigés à la main par des moines grecs grâce à l'aide d'auteurs oraux pluriels, Théodore compris, en se basant sur des récits détachés déjà existants.

Cependant, il reste encore à préciser la tradition interprétative de Pachôme, partagée de façon générale par les moines pachômiens. On peut suivre la trace de cette tradition. La première étape remonte jusqu'aux premières années de l'organisation du cénobitisme. Pallade présente des récits pachômiens en commençant ainsi : «Tabennêse est un endroit dans la Thébaïde ainsi appelé, où un certain Pachôme exista, homme, entre ceux qui ont vécu dans la droite voie, tel qu'il fut jugé digne et de prédiction (πρόρρησις) et de vision angéliques (ὀπτασίαι ἀγγελικαί) ».[31] Ainsi le premier monastère que Pachôme fonda était à Tabennêse,[32] puis bientôt il construisit un deuxième monastère à Phbôou qui sera le siège principal de la Congrégation et où lui-même s'installera.[33] En effet, quand il était à Tabennêse, son premier monastère, Pachôme, était connu comme un homme qui avait des visions surnaturelles et faisait des prédictions. Le renseignement de Pallade et Jean Cassien mérite encore réflexion ; il nous donne un terme pour désigner les disciples de Pachôme : οἱ Ταβεννησιῶται (Pallade, *HL* 18, 12) et *Tabennesiotae* (*Inst* IV, 1 ; 4 ; 10 ; 1 7 ; 30, 2) ; et dans une vie copte de Macaire l'alexandrin, il est question des «les hommes de Tabennèsi».[34] Bien

apa Horsièse pour l'interroger à ce sujet. Aussitôt, dans l'ardeur de ses sentiments, il se leva et fit route de nuit... » (*Bo* 197).

[31] Pallade, *HL* 32, 1. Dans une autre chapitre de Pallade qui concerne un Macaire le Citadin, le fondateur du cénobitisme est aussi décrit comme un homme qui a un don de prophétie (χάρισμα προφητείας) (*HL* 18, 12).

[32] *Bo* 17, G^1 12. Sur Tabennêse, E. Wipszycka donne la bibliographie utile («*Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payement pour les apora* », *Le Monde Grec, Mélanges* Claire Préaux, Bruxelles, 1975, pp. 634, n. 2).

[33] *Bo* 49 ; 70, G^1 54 ; 78.

[34] *Vie copte de Macaire d'Alexandrie*, 10, dans *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'histoire lausiaque*, G. Bunge et A. de Vogüé, *SO* 60. Pour le texte copte et une autre traduction française, M. Chaîne, «*La double recension de l'Histoire Lausiaque dans la version copte* », dans *ROch* 25 (1925-1926), pp.

que Pallade et Jean Cassien soient assez mal renseignés sur la vie de Pachôme,[35] ce terme est de première importance pour cerner la formation de la tradition pachômienne. On peut trouver aussi dans les *Vies* ce terme et ses transformations : « les Tabennésiotes » (*Bo* 63 : ⲛ̄ⲙⲡⲉⲩⲧⲁⲃⲉⲛⲛⲏⲥⲓ, *CSCO* 89, p. 63, 15 ; l'équivalent grec Ταβεννησιῶται (G^1 68) ; S^5 119 : ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲧⲁⲃⲛ̄ⲛⲏⲥⲉ) ; « ils sont les frères de la Congrégation de Tabennêse (ⲛⲉⲥⲛⲏⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲃⲛ̄ⲛⲏⲥⲉ) » ($S^5$120) ; «les frères de Tabennêse (ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲃⲛ̄ⲛⲏⲥⲉ) » et «les fils de Pachôme de Tabennêse (ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲁϩⲱⲙ ⲛ̄ⲧⲁⲃⲛ̄ⲛⲏⲥⲉ) » (S^5 122).[36] Excepté le cas de S^5 119 où il est écrit «la barque des Tabennésiotes » et celui de S^6 43 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 327) où Théodore dit «les frères de la Congrégation sainte de Tabennêse », les mots Tabennésiotes, les fils ou les frères de Tabennêse sont utilisés par les milieux anachorétiques pour désigner les moines cénobites des monastères pachômiens. Il semble que le terme technique «les Tabennésiotes » dans S^5 119 remonte au rédacteur. Il est très vraisemblable que l'utilisation de l'expression « la Congrégation de Tabennêse » de S^5 120 constitue l'emploi originel et celle de S^6 43 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 327) un emploi secondaire que le rédacteur ou sa source orale, Théodore, empruntèrent aux milieux anachorétiques. Les auteurs ne se servent pas de ce terme « les Tabennésiotes » pour se désigner ; à côté de ce terme on trouve, en dehors des milieux pachômiens, l'adjectif ταβεννησιωτικόν et le nom curieux Ταβεννησίοι, mais qui n'ont pas autant d'importance que le mot Ταβεννησιῶται.[37] On peut donc conclure

---

232-275. Selon l'hypothèse de G. Bunge, la version copte est faite à partir d'un texte grec antérieur à celui de Pallade qui nous est parvenu. Quelques points comparés entre *Histoire Lausiaque* 18, 12-16 (visite de Macaire à Tabennêse) et le récit équivalent copte donne l'impression que le texte copte est plus archaïque que le texte grec édité : «le père du monastère» (*Vie copte*) - «ἀρχιμανδρίτης (Pallade, *HL* 18, 12) » ; «le chef de monastère» (*Vie copte*)- «ἡγούμενος (Pallade, *HL* 18, 15) » ; «Et le chef du monastère prit la main du vieillard. Il l'amena au milieu du lieu où l'on fait la synaxe (*Vie copte*) » - «Καὶ κρατήσας αὐτοῦ τῆς χειρὸς ἐξάγει αὐτὸν εἰς τὸν εὐκτήριον οἶκον, ἔνθα τὸ θυσιαστήριον ἦν (Pallade, *HL* 18, 16)».

[35] Ladeuze, *Etude*, p. 336, note 3 ; Veilleux, *La liturgie*, pp. 138-144.

[36] Pour les exemples sahidiques, voir *CSCO* 99 et 100, pp. 176, 22 (S^5 119) ; 177, 6 (S^5 120) ; 179, 18 et 26 (S^5 122). Dans les vies sahidiques, il y a trois formes variables de Tabennêse : ⲧⲁⲃⲉⲛⲏⲥⲉ, ⲧⲁⲃⲉⲛⲛⲏⲥⲉ et ⲧⲁⲃⲛ̄ⲛⲏⲥⲉ. (voir l'index géographique du *CSCO* 99 et 100).

[37] Le *Papyrus Cair. Masp.* II 67168 du 6e siècle porte une quittance délivrée par Thédore, évêque de Pentapole aux moines du couvent pachômien (ταβεννησιωτικὸς μοναστήριον) de la ville de Πουινκώρεως (M. Drew-Bear, *Le nome hermopolite, toponymes et sites*, Missoula, 1979, pp. 217 et 219 ; cf. J. Gascou, *Un codex fiscal hermopolite, P. Sorg. II 69, American Studies in Papyrology* 32, Georgia, 1994, p. 85). Pour d'autres emplois de l'adjectif, voir E. Wipszycka «*Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payement pour les apora* », p. 634, n. 3. Dans le *P. Berl.* Inv. 11860 daté de 367/368, des reçus d'embarquement de blé provenant d'un bureau de comptes de Hormopolis, nous trouvons l'expression εἰς πλοῖον μοναστήριου Ταβεννησε περὶ Τίντυριν (voir *infra* p. 416).

L'*Ep Am*, d'après le codex 1015 de la Bibliothèque nationale d'Athènes, distingue le mot Ταβεννησιῶται du terme Ταβεννήσιοι. Ce dernier utilisé deux fois (*Ep Am* 14 et 18) ne concerne que le monastère de Tabennêse (Goehring, *Ammon*, p. 223). Le premier usage est περὶ τόπον Ταβεννησίων μοναστήριον ἐν τῷ Τεντυρίτῃ νομῷ τυγχάνον «'à un lieu appelé monastère des **Tabennésioi** qui se trouve dans le nome de Tentyra'» ; j'ai corrigé ici la traduction de Festugière de *l'Atheniensis*, «à un lieu dit Tabennèsis, un monastère dans le nome de Tentyra » (*Le Corpus athénien de saint Pachôme*, p. 152), car l'auteur Ammon n'utilise jamais

que ce terme est d'origine anachorétique et que les anachorètes qualifient ainsi les moines pachômiens.[38] Quand on considère la fondation des autres monastères pachômiens, la formation de ce terme confirme l'importance à l'époque de Tabennêse. Malgré de plus grands apparus tardivement dans la Congrégation, cette application du lieu de Tabennêse à la désignation des moines pachômiens nous permet de supposer que Pachôme était connu dans les milieux anachorétiques à l'époque de Tabennêse et que son cénobitisme se distinguait déjà des autres tendances ascétiques de ce temps-là. Bien que Pallade rapporte lui-même le développement d'autres monastères pachômiens plus grands que celui de Tabennêse, les premières lignes de son témoignage peuvent remonter certainement à la première étape de la tradition orale, car on retrouve l'utilisation du terme «les Tabennésiotes ». De plus, le plus important, c'est le fait que la première tradition qui survécut et fut transmise jusqu'à nous par Pallade présente le guide spirituel des « Tabennésiotes » comme celui qui fait des prédictions et a des visions angéliques. Une telle tradition interprétative se développe plus largement dans l'espace de la Thébaïde, avec le temps, par les moines pachômiens.

Ep Am 9 nous montre la deuxième étape de cette tradition, rapportée vers 352, soit six ans après de la mort de Pachôme : les deux frères grecs ne mettent en relief que les dons surnaturels de Pachôme. La troisième étape apparaît dans les chapitres *Bo* 194, 196, et G^1 98, 99 qui traitent de la rédaction de la première *Vie* de Pachôme. Celle-ci fut écrite par l'intermédiaire de la tradition orale des anciens pères ayant vécu à l'époque de Pachôme et avec des récits fragmentaires coptes à propos de ce dernier. Nous pensons que cette «petite vie de Pachôme », comme nous l'appelons, serait un résumé de la première *Vie* de Pachôme

---

le nom de Tabennêse dans sa lettre. Ensuite le deuxième cas est τὸ μοναστήριον Ταβεννησίων : le monastère des '**Tabennésioi**' au lieu du 'monastère des Tabennèsiotes' (*ibid.*, p. 154). Ce sont les deux seuls cas, qu'on puisse relever dans toute la bibliothèque pachômienne. Les deux exemples du terme Ταβεννησιῶται dans *l'Ep Am* de *l'Atheniensis* désignent exclusivement les frères de la congrégation des couvents pachômiens (*Ep Am* 1 et 34). Cependant, cette précision disparaît dans le *Laurentianus* XI. 9 de Florence que Festugière a édité dans ses *Sancti Pachomii Vitae Graecae* et on observe quatre occurrences le terme Ταβεννήσιοι. Si *l'Atheniensis* est authentique, l'auteur de l'*Ep Am* est la première personne qui tente de distinguer les frères du monastère de Tabennêse de ceux de la *Koinonia* pachômienne.

En choisissant la lecture du *Laurentianus*, J. E. Goehring a mis les quatre exemples de *l'Atheniensis* dans l'apparat de son édition critique (*ibid.*, pp. 124, 134, 137 et 156). Pourtant il faut discuter ce point. L'auteur de cet opuscule, l'évêque Ammon, ancien moine pachômien est allé à Nitrie après avoir passé trois ans au monastère Phbôou. Connut-il le titre Ταβεννησιῶται né du milieu anachorétique pour désigner les moines pachômiens ? Le titre était déjà connu du futur supérieur général Théodore, anachorète thébain (G^1 68). Nous avons déjà mentionné les cas de Pallade et Cassien. L'ignorance du titre Ταβεννησιῶται est égale à celle des moines pachômiens. Il est invraisemblable que l'auteur Ammon ne connaîsse pas cette qualification. D'autre part, à ma connaissance, aucun texte ancien excepté *Ep Am* n'appelle les pachômiens οἱ Ταβεννήσιοι. Cette référence 'énigmatique' (Goehring, *ibid.*, p. 223) doit être attribuée sans doute au usage personnel d'Ammon. Quant à cette appellation, je conteste l'option de Goehring en considérant la lecture de *l'Atheniensis* comme authentique.

[38] E. Wipszycka, *ibid.*, p. 634 : «Bien que Tabennêse ait beaucoup perdu de son importance après la fondation du

dont les *Vies* parlent. L'auteur oral de cette *Vie* de Pachôme, que le rédacteur attribue uniquement à Théodore, est un groupe d'anciens pères des monastères, Théodore compris. Le résumé de *Bo* 194 laisse entendre que la première *Vie* s'étend largement sur Pachôme et l'origine des communautés cénobitiques, contrairement à la préférence unique pour les charismes surnaturels des chapitres 8-9 de la *Lettre* d'Ammon : elle comporte des récits concernant la jeunesse de Pachôme et contient des matériaux concernant les difficultés que Pachôme surmonta dès le début du cénobitisme, en plus des parties qui relatent les dons surnaturels. Les pères anciens, sources orales, et les auteurs grecs de la première *Vie* se trouvent donc dans la continuité de la même tradition interprétative que celle de l'*Histoire Lausiaque* et *Ep Am*. Par ailleurs, dans la dernière étape, le rédacteur de la version sahidique que représente *Bo*, et les autres versions sahidiques suivent la même tradition en rédigeant l'histoire du gouvernement de Théodore.

Ces quatre étapes que nous avons remarquées démontrent que la tendance interprétative sur la vie de Pachôme d'après les *Vies* coptes, assez tardives dans leur forme actuelle, n'était pas une invention propre aux auteurs coptes, mais un courant dominant dans les mouvements pachômiens, qui durait depuis les débuts du cénobitisme, à l'époque de Tabennêse, bien qu'il ne fut pas le seul courant. Nous allons nommer cette tendance d'interprétation celle de l'école théodorienne, parce que Théodore est digne d'une telle épithète. Théodore, certes, n'est pas un précurseur qui organisa une école théologique. Le déclin des choses surnaturelles et l'accentuation continuelle sur l'ascèse existait, indépendamment de lui et avant lui, dans le monachisme pachômien. Toutefois, comme nous l'avons constaté à travers la structure de double encadrement des chapitres de *Bo* 192-197, les rédacteurs coptes ne cessent pas d'honorer Théodore et tentent de le décrire comme le champion du courant dominant monastique des communautés pachômiennes. Ils soulignent ses visions, ses miracles et ses autres charismes surnaturels. Mais ils mettent en relief ses pratiques ascétiques, humilité, et sa préoccupation du salut des âmes. On peut apercevoir très facilement une telle image d'un Théodore honoré, faite par les auteurs égyptiens dans toutes les *Vies* coptes. En ayant cette vénération à l'égard de Théodore, les moines coptes voulurent créer un véritable représentant du mouvement cénobitique. Les *Vies* coptes qui prolongent leurs récits jusqu'au gouvernement de Théodore, furent rédigées sans doute par les disciples de Théodore : que les récits sur Théodore occupent la moitié ou plus de la *Vie* de Pachôme,

---

monastère de Phbôou, où saint Pachôme alla s'installer et où résidèrent ensuite ses successeurs, la célébrité du premier *koinobion* était telle qu'on en tirait le nom de la congrégation tout entière».

quel déséquilibre ! D'ailleurs, *S^6* ne commence qu'à partir de la mort de Pachôme, en racontant les récits relatant le généralat de Théodore[39] et *S^{3b}*, prolongée par les pages d'homélies, n'est consacrée qu'à Théodore, et non à son maître Pachôme. Ces versions coptes rendent très probable l'hypothèse sur l'existence d'un groupe des disciples de Théodore. Certainement, aux yeux des auteurs coptes, Théodore était le représentant et l'avant-garde de la tendance majoritaire du cénobitisme pachômien. Et dans ce sens, notre thèse est défendable, qui accorde le mot «école » à la tendance interprétative majoritaire, dans le mouvement, sur son fondateur et attribue la qualification de représentant de cette école au nom de Théodore. Quant aux récits dans *Bo* 194 sur la vie de Pachôme, il en va de même. Ce résumé dont le rédacteur attribue l'origine à Théodore provient du point de vue du rédacteur sur la *Vie* première de Pachôme dont la rédaction est rapportée dans *Bo* 196 et *G^1* 98.[40] Mais dans la mesure où le rédacteur croit que Théodore est à la fois un véritable disciple de Pachôme et un personnage exemplaire pour les moines pachômiens, son projet est respectable et en suivant son intention, nous avons raison d'appeler ce petit profil «petite vie de Pachôme par Théodore ».

L'image de Pachôme vue par les yeux de l'école théodorienne est très éloignée de celle d'Horsièse. L'école théodorienne a une préférence pour ses charismes surnaturels et les éléments biographiques, tandis qu'Horsièse a une inclination pour son enseignement et son service envers les hommes, comme on l'a observé dans les deux petites *Vies*. On doit aborder l'origine de cette différence herméneutique entre les deux écoles. C'est dès les premières années de l'expérience chrétienne de Pachôme que nous pouvons trouver l'origine de cette divergence interprétative.

Le premier contact de Pachôme avec des chrétiens se passa dans une prison de la ville de Thèbes, grande capitale de l'empire pharaonique, quand ce dernier, âgé de vingt ans, fut conscrit à l'armée, probablement pendant la guerre entre Licinius et Maximin Daia (312-313). Le jeune Pachôme, apprenant que les gens de Thèbes qui apportaient des vivres pour les conscrits étaient des chrétiens, fit une prière, ému de leur bonté et de leur générosité, à leur Dieu comme suit : «...Sauve-moi de cette tribulation, et moi, de mon côté, je servirai le genre

[39] En effet, *S^6* est la deuxième partie d'une *Vie* de Pachôme, parce que l'auteur de *S^6* suggère une première partie de sa *Vie*. voir, Lefort, *Les vies coptes*, p. 332, note 53.
[40] Cf. Lefort, *Les vies coptes*, p. 211, note 1.

humain tous les jours de ma vie ».[41] Ainsi, sa promesse envers Dieu se produisit dans le contexte de la charité qu'il vécut lui-même personnellement au temps de l'angoisse. En effet, peu après, la nuit où il fut baptisé à Senesêt, il eut une vision et entendit une voix du ciel qui prévoyait la réalisation de son vœu.[42] On voit là le premier indice et le plus important pour la divergence des deux lignes interprétatives qui ressortiront clairement après la mort de Pachôme : sa vocation, qu'est le service de l'humanité et la vision

Nous pouvons tirer, dans les *Vies*, encore quelques exemples quant à sa vocation. En s'installant à Senesêt, Pachôme cultive «quelques légumes et des palmiers » en vue de la nourriture «des pauvres » du village et «des étrangers » qui passent en barque ou sur la route.[43] Trois ans après l'installation à Senesêt, en confiant son local à un autre ascète, il devient disciple de Palamon, anachorète installé un peu en dehors du village et devenu un modèle pour les ascètes autour de lui, qui donne une règle pour la vie anachorétique à Pachôme, entre autres ; «en faisant quantité de travaux manuels..., ce qui excède nos besoins nous le donnons aux pauvres selon la parole de l'Apôtre : seulement, que nous nous souvenions des pauvres ».[44] Sept ans après son expérience anachorétique, Pachôme quitte Palamon et commence à organiser une vie cénobitique à Tabennêse avec ses premiers disciples, pour les besoins matériels desquels il peine seul en disant : «pour votre salut efforcez-vous de bien tenir ce pourquoi vous avez été appelés ».[45] Les efforts de Pachôme pour ses disciples que le récit de *Bo* 23 raconte, n'ont pas directement rapport aux besoins des pauvres ou des étrangers, qui sont l'essentiel de sa première vocation excitée par la charité des chrétiens thébains. Pachôme pensa qu'il était indispensable de modifier un peu la direction de sa vocation, car il éprouva une fois un échec à Senesêt sept ans avant [46] ; le service destiné à ses disciples est aussi le service pour l'humanité ! Il voulut un système dans lequel le supérieur prît la responsabilité totale pour les matériaux nécessaires à l'existence physique des frères, afin qu'ils puissent s'adonner aux affaires de l'âme. Il voulut que l'enseignement spirituel utile au salut des âmes excédât la préoccupation des choses matérielles. C'est ce qu'il obtint par la vie anachorétique durant dix ans. Horsièse, un de ses successeurs, pénétra bien cette conscience cénobitique,[47] mais l'école théodorienne, plus tardive, l'oublia. Toutefois, il

---

[41] *Bo* 7. Cf. G^1 5, *Am* 343. La *Vie* arabe d'Amélineau présente une prière plus précise soulignée ici : «... fais-moi sortir de cette détresse, afin que je t'adore, comme ces hommes, tous les jours de ma vie».
[42] *Bo* 8, G^1 5, *Am* 344-345.
[43] *Bo* 8, *Am* 344.
[44] *Bo* 10, cf. G^1 6, *Am* 347.
[45] *Bo* 23, cf. *Am* 370.
[46] *Bo* 9, *Am* 354.
[47] *Lib. Or.* 21.

ne faut pas exagérer cette conscience, parce que la préoccupation pour les pauvres existe toujours dans les monastères pachômiens. Les *Paralipomena* parlent des étrangers et des mendiants que nourrissent les frères.[48] D'autres sources montrent l'ouverture du cénobitisme primitif pachômien envers des faibles : des vieillards, des infirmes et des enfants. Cette ouverture constitue une des raisons pour lesquelles le mouvement pachômien eut un grand succès.[49]

Il y a une histoire qui attire beaucoup plus notre attention à propos de la bonté de Pachôme pour les pauvres. Un jour, le monastère de Pachôme manque de nourriture. *Bo* 39 nous rapporte qu'«il arriva qu'à un moment ils allaient manquer du froment nécessaire à leur nourriture ; les frères s'attristèrent mortellement de leur pauvreté » (*Am* 553 suit le sens de *Bo* 39). *Paral* 21 donne la raison du manque de froment en disant : «Il y eut un jour une famine, les frères n'avaient plus de blé ou plutôt on ne trouvait pour ainsi dire plus de blé dans toute l'Egypte ». Cependant, G^1 39 donne une tout autre raison à cette situation de pénurie : «Comme les frères donnaient en aumône tout ce qu'ils avaient, il arriva un jour qu'ils manquèrent de pain ». Théodore, dans une de ses catéchèses, raconte, à son tour, cette histoire. «...si grand homme», dit-il, «eut recours à des séculiers pour une question de pains... il était insulté par les notables d'entre eux : 'Tu assassines les enfants des hommes par la famine...».[50] Selon *Paral*, un désastre naturel est à l'origine de la famine qui s'est produite dans «toute d'Egypte ». Il est certain que sa première cause est la famine, parce que la catéchèse de Théodore, ayant la valeur historique la plus haute avec *Paral* à propos de cet événement, mentionne la famine. Mais si cette famine n'est qu'un désastre naturel, on n'arrive pas à comprendre pourquoi Pachôme fut insulté par d'anciens pères. En effet, G^1 39 nous révèle une autre cause de la pénurie de pain : «comme les frères donnaient en aumône tout ce qu'ils avaient... ».[51] L'aide excessive à l'égard des pauvres ne permit pas à Pachôme de prendre des mesures contre la mauvaise récolte causée par un désastre naturel. Et pour

---

[48] «Personne, malade comme tu l'es, n'a jamais mis la main au travail, d'autant que nul ne te force à travailler. Nous nourrissons d'autres gens, étrangers et mendiants ; et toi, qui es des nôtres et qui es un si saint homme, ne devons-nous pas te servir de toute notre âme et avec grande joie ? » (*Paral* 35).

[49] La source la plus importante est la première *Vie* grecque : «En présence de vieillards ou d'infirmes ou d'enfants, il était saisi de pitié et prenait soin de leurs vies sous tous rapports... » (G^1 28) ; «Ce premier degré de sagesse, il est plus aisé aux jeunes enfants de l'attendre » (G^1 49). Les *Paral* aussi parlent de l'existence d'enfants dans les monastères. Les *praecepta atque iudicia* prescrivent deux articles concernant les enfants (7 ;13).

[50] Lefort, *CSCO* 160, p. 40.

[51] Dans le ch. 85 du *Pré spirituel* de Jean Moschos, on trouve l'écho similaire de l'aumône qui ne tiens pas compte du lendemain : «lorsque donc vint le temps du jeûne, quelques Pères disent à l'higoumène, 'Seigneur abbé, il serait souhaitable que tu ne donnes pas aux pauvres comme d'habitude, afin que les frères ne soient pas dans la gène au monastère ; car on n'y trouve plus de blé' » (*SC* 12, p. 131).

cette raison, le gouvernement de Pachôme aurait été sévèrement critiqué par d'anciens pères. De plus, après cette insulte, le «souci des pauvres » fréquemment mentionné durant les premières années a disparu des sources biographiques, malgré des mentions fragmentaires rares dans lesquelles on ne peut pas trouver de repère historique.[52] Par contre, Les *Vies* parlent de l'accumulation de richesses faite par les monastères à l'époque du généralat de Théodore. Les monastères plus tardifs, après la mort de Pachôme, sont certes loin de l'esprit primitif du cénobitisme pachômien.

Théodore s'intéressa à d'autres aspects de Pachôme, qu'on peut aussi trouver dans les premières années de Pachôme, tandis qu'Horsièse vit l'esprit essentiel du cénobitisme pachômien dans l'ouverture aux pauvres et l'enseignement spirituel. Après la première expérience surnaturelle à Senesêt, il entend de nouveau une voix du ciel dans un village abandonné, Tabennêse : «Pachôme, Pachôme, lutte, installe-toi ici, et construis une demeure ; car une foule d'hommes viendront à toi, se feront moines auprès de toi, et donneront profit à leurs âmes ».[53] Suivant cette révélation mystique, il s'installe à Tabennêse et le village, auparavant abandonné, sera bientôt connu comme le berceau du cénobitisme. Enfin, peu après l'installation à Tabennêse, Pachôme voit un ange qui lui rappelle sa vocation : «Pachôme, Pachôme, la volonté du Seigneur est que tu serves le genre humain et que tu le lui offres».[54] Les trois révélations de Pachôme sont ainsi liées aux trois périodes distinctes de sa conversion au départ du cénobitisme : révélation à Senesêt, à Tabennêse à la fin de sa vie anachorétique avec Palamon, et enfin juste aux débuts du cénobitisme.[55] Il ne faut pas sous-estimer ces deux expériences surnaturelles,[56] car elles sont confirmées, aux yeux des frères pachômiens, comme le point de départ de l'anachorétisme et du cénobitisme de Pachôme, et elles conditionnent à un certain degré le caractère spirituel du cénobitisme pachômien, dès ses débuts. Il faut qu'on reconnaisse la justesse de notre point de vue, comme on l'a constaté ci-dessus, dans la mesure où Pachôme était connu comme visionnaire dans le milieu anachorétique dès l'époque de Tabennêse.

Outre les témoignages des *Vies* sur les trois révélations, les rédacteurs placent les tentations du démon et l'obtention de divers pouvoirs surnaturels par Pachôme juste avant

[52] A notre connaissance, les sources biographiques le mentionnent deux fois. Voir *supra* note 42.
[53] *Bo* 17. Cf. G^1 12 ; *Am* 358.
[54] *Bo* 22. Cf. G^1 23, *Am* 365.
[55] Le rédacteur de *Bo*, dans le chapitre 22, applique pour la première fois le terme technique «notre père » pour désigner Pachôme. Il tient cette époque pour le commencement du cénobitisme.
[56] Nous prenons ces expériences communes à trois *Vies* (*Bo*, G^1 et *Am*) pour authentiques, mais d'autres qu'introduisent *Bo* 12 et *Am* 352 n'appartiennent qu'à la tradition de l'école théodorienne tardive. Il semble que

l'histoire de la troisième révélation. G^1 consacre 5 chapitres (chs. 17-21) et *Bo* le chapitre 21 à des charismes divers de Pachôme.[57] L'intention de l'auteur qui raconte les tentations que subit Pachôme juste avant les débuts du cénobitisme peut être aussi éclairée : il croit que des expériences surnaturelles et des charismes particuliers ne peuvent pas se détacher de la vie cénobitique. Selon la pensée cohérente de l'école théodorienne, les expériences et les charismes surhumains sont liés de manière inséparable au commencement et développement de la vie commune. Le principal aspect de la spiritualité pachômienne, aux yeux de l'école théodorienne, s'est donc caractérisé par cette préférence. Quand on pense à cette tradition pachômienne, il n'est pas surprenant que les moines de l'école théodorienne s'efforcèrent de baser l'identité de leur vie ascétique sur des charismes particuliers : Pachôme créa la vie cénobitique par des révélations divines, donc il faut que ses fils suivent le chemin spirituel par lequel il passa !

Ainsi, l'esprit évangélique d'Horsièse et l'insistance sur les dons spéciaux de l'école théodorienne se réfèrent à coup sûr à la vie de Pachôme - Les *Vies* dessinent sans conflit l'harmonie de ces expériences chez le fondateur, lesquelles divergent, d'une façon distinctive et opposée, à l'époque de ses disciples. A ce propos, Pallade est de nouveau digne d'attention. «...Tel qu'il fut», dit-il, «jugé digne et de prédictions et de visions angéliques. Il fut extrêmement rempli d'humanité et de fraternité ».[58] On trouve dans son témoignage l'antithèse prédictions et visions / humanité et fraternité que les *Vies* entremêlent harmonieusement. L'image de Pachôme, qui était connue dans les milieux anachorétiques à la période de Tabennêse, est identique à celle qu'elles décrivent. En effet, une telle harmonie dans les *Vies* peut s'appliquer aux temps primitifs à partir de la conversion de Pachôme jusqu'aux débuts du cénobitisme, c'est-à-dire à l'époque où le siège de la Congrégation était à Tabennêse. Les *Vies* ne disent presque rien, dans les épisodes suivants, à partir de l'installation du siège de la Congrégation à Phbôou, sur la bonté et la générosité envers les pauvres de Pachôme. Pour combler ce silence, les dons surnaturels de Pachôme et Théodore sont accentués jusqu'au bout de la *Vie*. Cette sorte de méthode hagiographique ne peut pas

---

«la rosée du ciel » soit une répétition de la vision précédente de *Bo* 7, et celle «des clefs » se réfère à un passage de l'évangile, Mt 16, 19.

[57] Ces deux versions présentent des points de vue différents lorsqu'elles racontent les tentations de Pachôme. Les auteurs ou compilateurs de la *Vie* grecque sont beaucoup plus intelligents et attentifs que ceux des *Vies* coptes. Je pense que le ch. 18 de la *Vita Prima* véhicule une spiritualité origénienne qui résume le but de la vie d'ascèse par la pureté de cœur, et ce malgré la condamnation tardive de l'origénisme (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 353 ; Festugière, *La Première Vie grecque de saint Pachôme*, pp. 22-23).

[58] Pallade, *HL*, éd. de A. Lucot, Paris, 1912, p. 312.

refléter fidèlement la vérité historique, car nous avons l'autre témoignage très précieux d'Horsièse par l'intermédiaire de son *Livre*.

B. Un conflit entre l'école horsienne et l'école théodorienne

La deuxième différence entre l'école théodorienne et Horsièse concerne l'intérêt pour les événements de la vie de Pachôme. Horsièse faisait partie d'un groupe d'anciens pères qui connaissaient personnellement le fondateur à partir de l'époque assez primitive des monastères pachômiens.[59] Mais, Horsièse ne prêtait presque pas d'attention à des anecdotes individuelles concernant Pachôme ou aux épreuves qu'il supporta. Il ne raconte aucune petite histoire qui révèle la personnalité ou le caractère de son maître. Ni dans son enseignement pour les frères, que conservent G^1 et les *Vies* coptes, ni dans ses catéchèses et son *Livre*, on ne trouve quoi que ce soit des sources biographiques relatives à la *Vie* de Pachôme. Seulement, ce que nous appelons la petite vie de Pachôme dans son *Livre* est le meilleur récit qui conserve des souvenirs de son maître. Cependant il existe une raison suffisante pour son attitude négative relative aux faits biographiques. En revanche, l'école théodorienne plus tardive dont Théodore constitue le centre, montra un attachement considérable à des événements biographiques concernant Pachôme. La raison pour laquelle elle y s'attacha n'est pas compliquée : elle voulut présenter la manière de se conduire de Pachôme comme exemple standard de la vie des moines dans la Congrégation. Théodore, avant-garde de cette école, avait certes lui-même une inclination pour l'action de son maître plutôt que pour son esprit.

Dans ses catéchèses, Théodore interprète dans une dimension théologique centrée sur l'éducation les difficultés que Pachôme dut supporter. «Considérons », dit-il, «la longue éducation par laquelle il a formé les saints ; Joseph, Job, David...Apa et apa Horsièse ; (qu'il forma) par des épreuves secrètes et des maladies : il les fit critiquer par des gens moins estimables qu'eux et lançant à leur adresse d'abominables paroles fort éloignées de la piété ; il fit surgir de graves ennuis chez les frères du temps d'Apa...et il était insulté par les notables d'entre eux... et sa langue resta longuement liée par Dieu pour qu'il ne parlât pas... ».[60] Par cette explication dont on peut trouver clairement dans les *Vies* des exemples,[61] Théodore présente comme exemple à imiter l'attitude de Pachôme qui maîtrisa son langage dans des

---

59 S^5 125.
60 Lefort, *CSCO* 160, p. 40.
61 *Bo* 39, 42, 65 ; G^1 39, 42, 70 ; *Am* 553, 555, 411.

situations outrageantes. Cette phrase est précieuse, parce qu'elle est la seule anecdote que Théodore mentionne à l'égard de Pachôme à l'exception des sources biographiques. Dans ces lignes, Pachôme est défini par sa conduite, et cette insistance sur des vertus monastiques constitue une méthode typique qu'utilise Théodore lors du son rappel de son maître. Pour cette raison, Théodore put dire que «songeons aux maux et aux peines causées à cet homme et à tous les saints »[62] et dans les *Vies* nous pouvons trouver une telle sorte de phrases qui mettent l'accent sur les activités visibles de Pachôme : «Seigneur, souviens-toi de ton serviteur qui est notre père ; lui qui nous a rassemblés ici en ton nom saint par ses peines et ses saintes larmes » (*Bo* 190) ; «Je crains que nous n'oubliions ses durs efforts » (*Bo* 194) ; «après que notre père Théodore avait cessé de les entretenir de notre père Pachôme et de le louer lui et tous ses efforts pénibles » (*Bo* 196) ; «nous ruinions les efforts pénibles que fit notre père, jour et nuit, dans les jeûnes, les prières et les larmes abondantes… » (*Bo* 198).

En effet, l'honneur rendu à la personnalité de Pachôme par Théodore se change en vénération à son égard par renforcement, grâce à une méthode d'interprétation typologique : typologie-intermédiaire. Dans le chapitre *Bo* 194, Théodore développe sa méthode typologique pour défendre sa vénération du fondateur. Pachôme, à ses yeux, est «notre père à tous, après Dieu ». «Dieu, en effet, est convenu avec lui de sauver par son intermédiaire une foule d'âmes ». Pachôme est aussi comme Jérémie. De même que «le Seigneur, par son intermédiaire, a béni la maison de Jonadab, fils de Rêchab, la bénédiction du fondateur demeurera avec les frères ». De plus, Pachôme, qui est comme «Abraham » est pour les frères de la Congrégation «un guide vers la vie spirituelle par la peine qu'il s'est donnée dans ses prières ». Par Pachôme «qui a marché complètement selon le genre de vie des prophètes », le Seigneur leur accorda «le plus », c'est-à-dire «les lois et les préceptes » ; par lui, les frères ont connu la volonté de Dieu. En conséquence, il est «un homme juste et un prophète ». C'est par une typologie-intermédiaire que Théodore essaye d'identifier le rôle de son maître à celui des prophètes de l'Ancien Testament. Pour Théodore, Pachôme ne fut pas seulement le fondateur du cénobitisme, mais aussi le messager de Dieu qui transmit la volonté divine à ses contemporains. Enfin, la vénération de Pachôme par Théodore, son disciple bien aimé, passe par la nécessité d'une *Vie* de Pachôme. «Eh, bien, mes frères, je vous l'affirme, il est pour nous nécessaire et équitable d'écrire ses efforts pénibles depuis les débuts jusqu'à la pleine réalisation, ses pratiques et toutes les ascèses auxquelles il s'est livré, afin que son souvenir demeure sur la terre comme il demeure pour toujours dans les cieux… ».

[62] Lefort, *CSCO* 160, p. 42.

Quant on observe les œuvres horsiennes, on s'aperçoit qu'Horsièse se situe très loin du point de vue de Théodore. Comme on l'a constaté, l'intérêt biographique de Théodore envers Pachôme peut se résumer à deux choses : ses souffrances et ses efforts en tant que fondateur du cénobitisme, et son rôle d'intermédiaire en tant que prophète. Quant à son rôle d'intermédiaire, Horsièse garde un point de vue semblable à celui de Théodore. Pachôme est décrit comme un personnage qui transmit la tradition cénobitique aux frères de la Congrégation. «N'abandonnons pas », écrit-il, «la loi de Dieu que notre père a reçue de lui pour nous la transmettre » (*Lib. Or.* 46). A la fin du chapitre 30, il écrit plus clairement que Pachôme est «le médiateur de Dieu et des saints ». Mais nous devons relever une différence évidente entre les deux disciples. Horsièse n'entre jamais dans la vénération de la personnalité de Pachôme. Il ne développe pas sa pensée au-delà du fait que le fondateur du cénobitisme, par les préceptes cénobitiques, montra le chemin du salut aux moines de la Congrégation. Il n'ose pas dire que Pachôme est un prophète, comme Théodore le fait. L'esprit évangélique d'Horsièse ne lui permit pas de glorifier un homme de chair, le cas de Pachôme n'étant pas exceptionnel, tandis que Théodore, par le schéma très simple de la typologie-intermédaire, conclut que le fondateur est «un homme juste et un prophète ». G^1 suit la position d'Horsièse, en disant que Pachôme «n'a pas été un des prophètes ou des patriarches ou des apôtres, bien qu'il soit leur fils légitime, comme le sont aussi les autres pères qui lui ressemblent par leur conduite » (G^1 98).

Horsièse soumet radicalement l'honneur rendu à Pachôme et la grandeur des traditions cénobitiques à l'esprit évangélique. Selon lui, l'autorité de Pachôme ne résulte ni de la rigueur de son ascèse ni de son pénible itinéraire de vie. «Le premier père » de la Coenobia est grand dans la mesure où il enseigna la précepte de l'amour, et l'incarna dans la vie quotidienne des frères par les règles cénobitiques. Pour cette raison, Horsièse ne mentionne que secondairement le nom de Pachôme et son enseignement, quand il donne des conseils aux frères de la Congrégation en danger de décadence morale. La place principale est donnée aux paroles de Jésus ou des prophètes, mais jamais aux instructions de Pachôme. Nous allons prendre quelques exemples.

Dans le chapitre 13, où il s'agit des conseils pour les supérieurs des monastères, Horsièse leur demande de «ne pas faire par orgueil un usage tyrannique de votre pouvoir, mais donnez-vous en exemple à tous et au troupeau qui vous est soumis comme Notre Seigneur lui-même s'est donné en modèle en toutes choses ». Ensuite, il rappelle les paroles de l'Apôtre Paul et puis revient aux paroles de Jésus. Finalement, il mentionne Pachôme : «notre père avait coutume de nous le faire entendre sans relâche et il nous avertissait de peur

que ne s'accomplisse pour nous cette parole : Chacun accable son prochain... ». Dans le chapitre 16, qui concerne les prescriptions pour les chefs de maison à la suite du chapitre 15, il accorde la première place à la parole de Jésus contre leur iniquité auprès des frères dans la maison. Et «notre père » n'est mentionné qu'à la dernière ligne : «ce que notre père de sainte mémoire ne cessait jamais de nous redire ». D'ailleurs, ce qui qualifie les frères de la Congrégation comme «fils de Pachôme et disciples des coenobia » n'est pas autre chose que la praxis du «commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres comme je nous ai aimés » (ch. 23). De plus, dans le chapitre 21, qui recherche le sens fondamental du cénobitisme que fonda Pachôme, il essaye de ne le baser que sur un fondement biblique, prescrivant le renoncement au monde.[63] Il est certain qu'il pense à Mc 6, 8-9, quand il dit, dans le chapitre 22, que «les traditions de notre père sont comme des échelles dressées vers le royaume des cieux » et précise «ce qui est nécessaire à l'homme : deux tuniques sans manche et une autre usée, un petit manteau en lin, deux cuculles, une ceinture de lin, des souliers, une peau et un bâton ».

Ainsi, ce que Horsièse croyait indispensable pour la vie des frères n'était pas le personnage de Pachôme lui-même, mais l'esprit qui vivait en lui. Cette réserve envers Pachôme l'obligea à ne pas s'attacher aux événements biographiques de son maître. Il fit une seule fois mention des difficultés de son maître,[64] tandis que Théodore le fit abondamment. Horsièse, contrairement à Théodore, n'entreprend pas la vénération de la personnalité de Pachôme. Mais cette attitude réservée d'Horsièse ne signifie pas qu'il ne connut pas bien la personnalité de Pachôme ou qu'il méprisa ses pratiques ascétiques et autres expériences spirituelles. Horsièse était certainement un des disciples préférés de Pachôme. Pachôme fit confiance à Horsièse, au point qu'il le plaça au poste de supérieur du monastère de Senesêt, à un âge assez jeune.[65] Et Pachôme influença profondément sa pensée anthropologique et son interprétation des Ecritures.[66] En effet, Horsièse, lui aussi, qui connaissait beaucoup d'anecdotes sur son maître, n'en parla pas, mais n'accentua que son esprit évangélique, parce qu'il était à la fois intelligent et prudent : il savait le danger de la vénération d'une existence de chair. Il ne lui fallut, pour redresser la morale des frères de la Congrégation, que les paroles des Ecritures et celles de Pachôme, ces dernières d'une façon bien limitée, et dans la mesure

[63] «Nos pères, vivant selon la croix du Christ, nous ont édifiés sur le fondement des Apôtres et des prophètes, et sur la discipline des évangiles, qui est renfermée dans la pierre angulaire, le Seigneur Jésus Christ ».
[64] «Et, après toutes les souffrances que notre père a endurées pour notre salut, s'offrant lui-même en exemple de vertu ... » (*Lib. Or.* 46).
[65] G^1 119.
[66] Comparez G^1 118 et *Bo* 24, 28, 202. Cf. *Cat. Or.* 215 (Lefort, *CSCO* 160, p. 70).

où elles révèlent l'esprit évangélique et la tradition apostolique. Il put donc dire que, dans le chapitre 50 de son Livre, que «la Croix doit être le principe de notre vie ainsi que de notre doctrine », sans se référer au nom du fondateur, et dans le chapitre 6, que nous «demeurons fidèles à ce que nous avons entrepris, ayant Jésus pour chef exemplaire ». Nous pouvons comprendre facilement pourquoi on ne trouve pas les mots «prières », «peines », «efforts pénibles », «jeûnes », «larmes », «ascèse » tels que Théodore les utilisa pour honorer la personnalité de Pachôme.[67] Selon Horsièse, Pachôme est «notre père » dans la mesure où il fonda les communautés dans l'esprit de l'Evangile, mais ses activités personnelles n'ont aucune place pour Horsièse, parce qu'elles risquent de louer et vénérer un homme.

Horsièse et Théodore, deux successeurs de Pachôme, étaient ainsi loin l'un de l'autre dans l'estimation de leur maître. En effet, *Bo* 194 nous rapporte par la bouche de Théodore l'existence d'un groupe qui montra une attitude critique contre une telle estimation de l'école théodorienne. «Peut-être », dit-il, «certains d'entre vous pensent-ils qu'on glorifie ce qui est chair ? Nullement. Ou encore que notre espoir repose sur un homme ?... Mais il ne faut pas que certains, dans leur ignorance, disent : 'Mais il est également écrit : Maudit soit l'homme qui met son espoir en un homme». Il ne faut pas affaiblir ou sous-estimer la réalité historique que représentent ces phrases. Si on pense que *Bo* est une version appartenant à l'école théodorienne, on doit réfléchir sur le sens de ces phrases que l'auteur fit prononcer par Théodore. L'intérêt biographique de l'auteur se concentre dans la création d'un Théodore honoré. Il est donc naturel qu'il cache ou édulcore des erreurs de son héros et atténue le ton des gens qui s'opposèrent à Théodore. A ce propos, le point de vue de l'auteur relatant le gouvernement de Pachôme est différent de celui concernant Théodore. Les *Vies* purent renforcer les critiques des gens envers le gouvernement de Pachôme pour souligner les difficultés et les patiences de leur héros. Mais, il n'en va point de même dans le cas de son disciple bien-aimé. L'auteur de la vie de Théodore ne put pas présenter de critique renforcée contre Théodore. Cette différence résulte du fait que Théodore avait un défaut assez grave pour que l'auteur pense qu'il était indispensable de défendre son héros, tandis que son maître était un homme parfait.[68] Nous devons donc être très attentifs aux voix des critiques minimes contre Théodore, et nous avons le droit de croire que l'existence d'un groupe opposé à Théodore n'est pas sans importance pour l'histoire du monachisme pachômien.

---

[67] Nous pouvons trouver dans les chapitres 22 et 46 de son *Livre* d'une telle sorte de mots, mais ces cas ne concernent pas Pachôme.
[68] En ce qui concerne le défaut de Théodore et l'édulcoration du rédacteur, voir le chapitre suivant.

A côté de ce témoin, nous en avons un autre, *Bo* 196, qui a beaucoup attiré l'attention des savants. Selon ce récit, Théodore parla bien des fois des pratiques de Pachôme, mais «il soupirait en disant aux frères : faites bien attention à ce que je vous raconte, parce que certainement viendra un temps où nous ne trouverez pas qui puisse vous le raconter». Pourquoi Théodore soupirait-il ? Ladeuze et Halkin ont vu justement dans le soupir de Théodore l'objection contre la rédaction de la vie de Pachôme, en le liant à la résistance vive de *Bo* 194.[69] En effet, il faut se demander pourquoi *certains* coptes s'opposèrent à écrire l'histoire de leur fondateur. Il n'est pas suffisant d'attribuer tout simplement la cause de leur opposition à l'infériorité et à la paresse intellectuelle des moines coptes ou à la répugnance envers une vie écrite de Pachôme. Dans les monastères pachômiens, il y avait sans doute des gens qui était doués de talents littéraires. Horsièse en constitue un exemple. Il se distingua des moines coptes par son intelligence et sa perspicacité, et il n'était pas inférieurs aux interprètes grecs, dans le monastère de Phbôou, quant à la technique du style littéraire.[70] D'ailleurs, si la *Vie* d'Antoine fut traduite de bonne heure en sahidique, un groupe d'élites parmi les moines coptes aurait pu posséder entre ses mains un modèle pour l'histoire de Pachôme.[71]

On doit donc chercher ailleurs la cause de la résistance à l'école théodorienne. Tout d'abord, il faut observer la pensée de l'anti-école théodorienne, qui fut transmise par la parole de Théodore. La cause de son opposition est que Théodore «glorifie ce qui est chair» et que «maudit soit l'homme qui met son espoir en un homme». «Certains» moines coptes s'opposèrent ainsi à la vénération de Pachôme par Théodore. Est-il possible d'identifier ces «certains» moines coptes dont Théodore parle ? Il est très difficile de répondre à cette question. D'abord, il est évident qu'ils appartenaient à un groupe d'anciens. Comme «certains» moines se trouvaient dans des instances de pouvoir, Théodore ne put pas réaliser le but ultime de sa vénération à l'égard du fondateur, car il rencontra leur opposition. Si «certains» ne sont pas des personnages importants dans les monastères pachômiens, on ne pourrait pas comprendre pourquoi Théodore «soupirait» après avoir bien des fois parlé des pratiques de Pachôme. Il est assez vraisemblable que quelques anciens que rapporte G^1 123 (S^6 267 –Lefort, *Les Vies coptes*, p. 349) se joignirent à ce groupe. Comme la révolte d'Apollonios, supérieur du monastère de Mônchôsis le montre, les supérieurs des monastères, après la mort du fondateur, avaient beaucoup d'influence au point qu'ils purent gouverner

[69] Ladeuze, *Etudes*, pp. 32-39. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, pp. 89-90.
[70] Pour l'évaluation d'Horsièse, voir Bacht, *Studien I*, pp. 44-46.
[71] G^1 3 et 99 parlent de la *Vie* d'Antoine par Athanase. Les *Vies* coptes gardent le silence sur ce sujet, probablement parce que le cénobitisme pachômien se mit dans une relation de rivalité avec l'anachorétisme.

leurs monastères hors de portée du supérieur général.[72] Il en est allé de même à l'époque du gouvernement de Théodore.[73] Théodore, donc, en face de l'opposition d'anciens pères très puissants, n'osa pas entreprendre en copte la rédaction de la vie du fondateur. Le long discours de *Bo* 194 conforte notre hypothèse : l'histoire de Pachôme ne fut rédigée qu'à travers une voie inattendue, à savoir l'intervention d'interprètes grecs.

Nous allons avancer plus avant dans notre hypothèse. «Certains » moines ne comportaient pas seulement un groupe d'anciens pères de la première génération, mais nous prétendons avec vraisemblance qu'ils bénéficiaient aussi d'un soutien puissant, le deuxième successeur de Pachôme qui céda la place de supérieur général à Théodore. D'abord, cette hypothèse est hautement probable au niveau de la pensée théologique et anthropologique. Nous avons constaté ci-dessus leurs options opposées quant à l'interprétation de l'essentiel de la vie de leur maître. D'autre part, le premier abandonne ses anecdotes biographiques et souligne l'esprit de son maître qui se base profondément sur les Evangiles, alors que le dernier accorde aux événements biographiques une valeur éducative et entre dans la vénération de son maître. De ce fait, nous pouvons trouver dans la critique de «certains » la sensibilité horsienne. Quand «certains » dirent, en visant Théodore, qu'«on glorifie ce qui est chair », il semble que cette attaque exprime la pensée d'un groupe dont Horsièse constitue le centre. Quand certains anciens pères critiquèrent Théodore et son école en disant qu' «il est également écrit : Maudit soit l'homme qui met son espoir en un homme »[74], il n'est pas impossible de supposer que cette citation transmet le message d'Horsièse qui aurait voulu pointer l'erreur théologique de Théodore. Quand Théodore inscrivit le nom de Pachôme dans les ordres de prophètes en développant sa typologie-médiateur, Horsièse et son groupe n'auraient pas été d'accord avec la logique très simple de ce supérieur général. Bien qu'Horsièse respecte le fondateur au point qu'il crée le terme technique «notre père » pour désigner exclusivement Pachôme,[75] il donne strictement la deuxième place à Pachôme et ses règles cénobitiques par rapport à la première importance de la Bible. D'ailleurs, quand Théodore poussa l'exaltation du fondateur jusqu'au bout, en contredisant l'école horsienne en ce que «l'homme qui adhère au Seigneur et le sert a cessé d'être homme par suite de la pensée du Saint-Esprit qui réside en lui», cette exaltation, pour l'école horsienne, ne fut pas autre chose qu'un blasphème qui voulait élever l'humanité jusqu'à la divinité. Enfin, quand

---

[72] G^1 127-130, S^6 35-37 (Lefort, *Les Vies coptes*, pp. 324-325), cf. S^5 141.
[73] G^1 146, *Bo* 197.
[74] Jr 18, 5.
[75] Voir *infra* pp. 139-147.

Théodore utilisa une parabole, méthode typique d'interprétation chez les pachômiens pour supporter sa prétention, en disant que le cas de l'homme qui va devenir un temple de Dieu par la sanctification de son âme, de son corps et de son esprit, est comparable au fait qu'on n'appelle pas une épée mise au fourreau épée et fourreau mais simplement épée, et qu'on n'appelle pas du vin qui est dans un cratère et mélangé d'eau, vin et eau, mais simplement vin,[76] cette utilisation ne fut certes qu'un abus terrible aux yeux de l'école horsienne.

En effet, l'existence de l'école horsienne peut être revue comme beaucoup plus probable quand on la met en relation avec la politique dans les monastères pachômiens. Théodore succéda, en 351, à Horsièse, en étant applaudit par la majorité de moines. Mais en atteignant la période moyenne de son gouvernement, il éprouva de plus en plus de difficultés pour diriger les monastères, et aux dernières années de son généralat de dix-huit ans, la Congrégation était tombée dans un état tel que le supérieur général n'était pas capable de contrôler bien des activités des monastères.

Durant le généralat de Théodore, Horsièse se retira dans le monastère de Senesêt dont il avait été le supérieur avant sa nomination au poste de supérieur général. Les activités d'Horsièse à Senesêt depuis sa démission ne sont pas connues : il est probable qu'il était sans poste, mais entouré d'un respect exceptionnel, sa carrière ayant été bien prestigieuse. A côté de ce silence, les sources rapportent souvent des visites de Théodore auprès d'Horsièse. Les *Vies* tentent de créer une image de paix entre Théodore et Horsièse. Mais, cette intention des *Vies*, qui veulent une harmonie et une concorde entre les deux successeurs principaux de Pachôme, doit être sujette à caution. L'examen scrupuleux des les sources nous oblige à mettre en doute une telle coopération. Ce que nous rapportent les *Vies* ne peut pas être conforme à ce qui se passa entre les deux personnages.

Horsièse connaissait bien Théodore. Son humilité exagérée, ses paroles et actions extrêmes, son caractère influençable et versatile, son attitude égocentrique, toutes ces choses n'échappèrent pas à la perspicacité d'Horsièse. La louange à son égard de la part d'Horsièse, qui dit qu'il mérita le titre de supérieur général de la Congrégation[77] ou le discours de consolation pour les frères trois jours après la mort de Théodore que *Bo* 208 raconte[78] ne peuvent jamais remonter à Horsièse. Loin de mériter de figurer à la tête de la Congrégation, Théodore, aux yeux d'Horsièse, n'était pas digne du poste de supérieur d'un monastère.

---

[76] *Bo* 194.
[77] «Surtout celui qui vraiment méritait cette chose (c'est-à-dire la tête de la Congrégation), c'est apa Théodore, parce que c'est lui qui véritablement a suivi notre père en tout » (S^5 125).

Horsièse le plaça tout juste comme chef de maison du monastère de Phbôou et ensuite de Pachnoum.[79] Mais, par le soutien de la majorité des moines, Théodore se mit à la tête de la Congrégation. Sur ce scandale dans lequel on ne peut pas trouver un défaut d'Horsièse, ce n'est que la cinquième sahidique qui dévoile, parmi d'autres édulcorations hagiographiques, la vérité historique : «il (Horsièse) ne songeait plus qu'il (Théodore) avait déposé sa charge,... ».[80] Selon ce témoignage, c'est Théodore qui était derrière la révolte dont la démission d'Horsièse résulta. Ensuite, les *Vies* rapportent des visites de Théodore chez Horsièse ; au contraire, selon *Bo*, Horsièse vint, toute juste sept jours avant sa mort, à la maison-mère où était Théodore.[81] Enfin, Théodore est mort en 368, selon G^1, en laissant ses derniers mots si significatifs, mais sans nommer Horsièse comme supérieur général.[82] Cette courte esquisse concentrée sur les relations entre eux, que nous allons scruter plus tard, ne nous permet pas de consentir aux rapports de la coopération entre eux.

Dès lors, si la concorde entre eux est fictive, il est nécessaire d'analyser l'impact politique que la retraite très longue d'Horsièse, durant dix-huit ans aurait produit dans les monastères pachômiens. La démission d'Horsièse était toute contrainte de la part de l'école théodorienne, majoritaire dans la Congrégation. Au contraire, ceux qui obéissaient à Horsièse étaient peu nombreux,[83] et ils n'intervinrent pas dans cet épisode. Mais, cette situation commença à changer petit à petit avec le gouvernement de Théodore, et la situation politique à la fin de son gouvernement devint plus favorable à Horsièse qu'auparavant. Ce changement provint, d'une part, de la faiblesse de l'autorité de Théodore, qui était incapable de maîtriser l'accumulation de richesse dans les monastères pachômiens et, d'autre part, du recouvrement de l'autorité d'Horsièse. Les *Vies* sont des témoins directs sur le pouvoir affaibli à la tête de la Congrégation.[84] A côté de cela, elles conservent des preuves indirectes relatant l'autorité retrouvée d'Horsièse. Tous les *Appendices* de la *Vie* de Pachôme essayent, unanimement, de décrire l'image de Théodore qui s'appuie sur le conseil d'Horsièse, qui reste tranquille à Senesêt. D'ailleurs, comme il s'en fallut de beaucoup de cette dépendance vis-à-vis d'Horsièse, les rédacteurs insèrent la lettre d'Athanase adressée à Horsièse, qui a pour but la louange de Théodore par le patriarche. Selon les *Vies*, Horsièse ne vint pour la première fois à

---

[78] «Réellement Dieu nous a enlevé un père juste, qu'était apa Théodore...Eh bien, mes frères bien-aimés, souvenons-nous toujours de ses peines, de ses ascèses et des larmes qu'il versait jour et nuit... ».
[79] G^1 121, S^5 131.
[80] S^5 146, cf. *Bo* 204.
[81] *Bo* 204-206. Cf. G^1 144-148.
[82] G^1 148. Cf. *Bo* 206 qui raconte différemment ses derniers mots. Voir *infra* pp. 100-101.
[83] G^1 128, voir la prière d'Horsièse.
[84] *Bo* 193 ; 197, G^1 146.

Phbôou qu'après avoir reçu la lettre du patriarche.[85] Si l'influence d'Horsièse ne fut pas considérée comme de plus en plus importante dans les communautés pachômiennes, pourquoi les auteurs insérèrent-ils des récits dans lesquels se présentent à la fois l'image d'Horsièse qui donne des conseils et celle de Théodore embarrassé qui lui en demande ? Si l'autorité d'Horsièse était minime, pourquoi les auteurs créèrent-ils la scène dans laquelle il se réconcilia avec Théodore juste après la lettre d'Athanase ?[86] Horsièse demeura silencieux, passant dans l'angoisse ces nombreuses années, mais son intelligence des Ecritures, sa clairvoyance à l'égard de l'essence du cénobitisme pachômien ne lui permirent pas de rester hors des affaires de la Congrégation. Il fut entouré par ceux qui virent le pachômianisme évangélique dans sa théologie, quoi qu'ils ne fussent pas nombreux, et il fut prêt, après la mort de Théodore, à présenter encore une fois l'idéal des chrétiens dans le cénobitisme que fonda Pachôme, d'une façon opposée à Théodore qui avait une inclination pour la tendance mystique et populaire. Quoi que les *Vies* essayent d'édulcorer la relation entre Horsièse et Théodore, les deux disciples de Pachôme se situaient théologiquement trop loin l'un de l'autre, et cette distance suscita une opposition politique entre eux, puis entre ceux qui les suivirent, ce que les *Vies* veulent cacher pour l'honneur des successeurs du fondateur ainsi que pour l'édification des moines contemporains et futurs.

II. L'histoire d'une orthodoxie pachômienne et la réévaluation des *Appendices* de la *Vie* de Pachôme

Pour notre étude précédente relatant les deux écoles pachômiennes, nous nous sommes bornés principalement à leurs domaines théoriques, en mentionnant brièvement la réalité historique et en laissant de côté l'évaluation des sources. Nous allons traiter, dans l'étude présente, les thèmes que nous avons différé d'étudier. Notre travail n'est pas simple, parce que les sources cherchent à déformer et altérer délibérément la vérité historique, dans les cas où elle n'apparaît pas utile à l'édification des lecteurs, et d'un autre côté parce que la direction de la compilation d'entre les sources est complexe mais non point unilatérale. Le principe dont nous nous servons pour aborder la vérité et la priorité des *Appendices*, est de

[85] *Bo* 204, *G*[1] 144. A. Veilleux pense que la visite rendue au monastère de Phbôou par Horsièse eut lieu en 363 (Veilleux, *La liturge*, p. 257), date où Athanase se réfugia en Haute Egypte. Mais cette date ne pourra pas être soutenue dans la mesure où les compilateurs des *Vies* utilisent la technique d'encadrement pour la narration.
[86] Pour l'évaluation de *G*[1] 145 et *Bo* 204, 205, voir *infra* pp. 74-76.

chercher des indices sur l'authenticité des *Appendices* en dehors des *Vies*. Tant qu'elle concerne les *Appendices*, la priorité des *Vies* coptes ne peut pas être soutenue, parce que celles-ci, remontant à l'école théodorienne ne se préoccupent pas de l'objectivité des récits. Après avoir trouvé un critère qui nous permette de mesurer la valeur des *Appendices*, nous allons explorer, à leur tour, des caractéristiques complémentaires des *Appendices* des *Vies* coptes, la réalité historique qui sous-entend le conflit de l'orthodoxie pachômienne, pour arriver enfin à notre conclusion sur les *Appendices*, qui puisse permettre d'interroger les hypothèses des savants du siècle dernier.

A. L'évaluation sur la tendance des *Appendices*.

Les *Appendices* qui concernent le gouvernement des successeurs de Pachôme peuvent se classer en deux catégories. Le premier groupe est constitué des *Vies* de Pachôme qui prolongent leurs récits jusqu'aux successeurs, après l'histoire du fondateur. Ce sont la première *Vie* grecque, la *Vie* bohaïrique et la cinquième *Vie* sahidique. Le second groupe comprend les *Vies* qui ne commencent leurs récits qu'après la mort de Pachôme. Ce sont la sixième *Vie* sahidique et la troisième *Vie* sahidique, appelée S^{3b} par Lefort.[87] Notre première démarche est de discerner quelle *Vie* conserve le mieux l'image originelle d'Horsièse. En effet, on peut rencontrer diverses images d'Horsièse dans les *Appendices*. Nous devons donc décider de l'authenticité de ces images horsiennes.

Bo 208 présente un discours d'Horsièse trois jours après le décès de Théodore - Le voici :

«Réellement Dieu nous a enlevé un père juste, qu'étais apa Théodore ; celui qui nous encourageait par la parole du Seigneur. Et voici ce qui est le comble de notre grande douleur.... Eh bien, mes frères bien-aimés, souvenons-nous toujours de ses peines, de ses ascèses et des larmes qu'il versait jour et nuit à notre sujet devant le Seigneur...si nous marchons selon les directives qu'il nous a données, il sera pour nous un ambassadeur auprès de Dieu et de notre père Pachôme... . C'est également ce que faisaient nos autres saints pères qui lui succédèrent, apa Pétronius et apa Théodore, qui devinrent ses fils en imitant sa vie dans un grand amour de la croix ».

Trois choses méritent d'être soulignées. D'abord, le rappel du souvenir des «peines », «ascèses » et «larmes », ensuite, «les directives qu'il nous a données », enfin, la mention des

[87] Voir *Lefort*, *Les Vies coptes*, pp. LXXI-LXXXVII.

noms de Pétronios et Théodore. Dans notre étude précédente, nous avons déjà analysé la tendance du *Livre* d'Horsièse. En bref, le souvenir qu'Horsièse garde de Théodore ne vient pas de lui. L'auteur souhaite présenter Horsièse comme protagoniste de l'école théodorienne, tandis qu'il n'y a aucun indice allant dans ce sens dans ses œuvres. Sur les Règles de Théodore, on peut dire la même chose. Bien qu'Horsièse mentionne environ vingt fois le fondateur du cénobitisme et son esprit évangélique dans ses œuvres, il ne dit pas le moindre mot des règles de Théodore. La mention des règles de Théodore par Horsièse n'est donc qu'une invention d'un auteur appartenant à l'école théodorienne.

La mention des noms de Pétronios et Théodore implique un autre aspect, plus important, de la relation entre Théodore et Horsièse. A côté de *Bo* 208, nous avons S^{3b} qui mentionne «apa Pétronios » et «apa Théodore » ainsi que «notre père Pachôme ».[88] Ce souvenir de Pétornios restait mince parmi les moines pachômiens. Il est mort quelques mois après Pachôme, de la même peste qui emporta Pachôme.[89] Nous ne trouvons ni dans les œuvres de Théodore, ni dans celles d'Horsièse, de mention de Pétronios- Son existence, d'ailleurs, ne fut, par la suite, pas prise en considération par les communautés pachômiennes plus tardives. D'autre part, ce qui est très intéressant, c'est le fait que Théodore exhorte les frères de la Congrégation en se référant à Pachôme et à Horsièse dans ses catéchèses.[90] «Apa et apa Horsièse » étaient les personnages sur lesquels Théodore s'appuyait à l'époque de son généralat. Nous pouvons confirmer, grâce à ses catéchèses, l'authenticité des témoignages des *Vies* qui rapportent sa dépendance envers Horsièse. Il est indéfendable de donner la priorité aux *Vies* par rapport aux catéchèses, parce que les *Vies* coptes ne proviennent que des disciples de Théodore, tandis que les catéchèses remontent directement à lui. La priorité doit donc être accordée aux catéchèses. Il en va de même dans le cas d'Horsièse. Il ne mentionne pas une seule fois le nom de Théodore dans ses catéchèses ou dans son *Livre*,[91] et ce silence sur Théodore doit être utilisé comme critère pour apprécier la fiabilité des *Vies* quant aux témoignages d'Horsièse. En conséquence, nous arrivons à la conclusion que la mention de Théodore par Horsièse dans *Bo* 208 et S^{3b} n'est qu'une invention.[92]

88 S^{3b} 346, 22-23 ; 347, 8-9.
89 G^1 117
90 Lefort, *CSCO* 160, p. 40.
91 La lettre d'*Œuvres* 65-66 adressée à Théodore par Horsièse est falsifiée. Théodore ne méritait pas ces louanges de la part d'Horsièse. Il est vraisemblable qu'elles appartiennent à des disciples de Théodore.
92 Quant à la direction de la compilation entre G^1 et S^{3b}, Lefort a insisté sur la priorité de S^{3b}, Chitty sur celle de G^1, tous les deux se basant sur le même texte, S^{3b} 348, 31- 349, 1-3 et G^1 122 (79, 2-6) (*Lefort, les Vies coptes*, pp. XLV- XLVI). Mais, quoique Lefort ait raison au sujet de ce problème, Festugière montre un autre exemple qui nie la supériorité de S^{3b} : la lacune de Pšentaêse dans S^{3b} 349, 11 (Festugière, *La Première Vie grecque de*

La sixième *Vie* sahidique n'est pas plus fiable quant à Horsièse. Elle raconte la même histoire, concernant sa démission, que G^1 : il voit deux lits, l'un vieux, l'autre solide.[93] S^6 dit que cette expérience d'Horsièse est «une vision », G^1 «un rêve » ou «une vision de songe » (ἐπύπνιον).[94] Tout d'abord, il faut noter que la sensibilité biographique de G^1 distingua le rêve de la vision. La première expérience surnaturelle, appelée «une vision » dans *Bo* 8, qu'éprouva Pachôme, la nuit où il fut baptisé à Senesêt, est désignée par «ἐπύπνιον » par G^1. Ensuite, dans G^1 12, l'auteur dit que Pachôme «n'avait pas encore eu de vision » (οὔπω μέντοι γε ὅραμα εἶδεν ἕως ἄρτι), avant qu'il ne se sépare de Palamon. Logiquement, l'expression «ἐπύπνιον » de G^1 5 est éclaircie par le support de G^1 12. Ainsi, la vision, «ὅραμα », est différente du songe, «ἐπύπνιον ». Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'«ἐπύπνιον » de G^1 129.

De plus, cette distinction entre les deux mots est soutenue par la conception du «ὅραμα » de G^1. G^1 attribue des sens variés à «la vision ». La vision, c'est voir «un homme pur et humble », «voir le Dieu invisible dans un homme visible », «voir le Seigneur » et aussi «voir les pensées des âmes »,[95] dans le sens du don de clairvoyance que Pachôme utilisa pour se défendre contre des accusations au synode de Latopolis.[96] En effet, malgré l'obstination de G^1 à réduire la vision au niveau de l'intériorité, cette source n'évacue pas la vision surnaturelle typique aux moines pachômiens, que les *Vies* coptes considèrent comme un des cachets propres aux «Tabennésiotes ».[97] A partir de ces observations, nous pouvons conclure que G^1 ne confond pas les notions de la «vision » et de «rêve » : Dès lors, il n'associa jamais le mot de «vision » à Horsièse.

Nous pouvons nous demander quelle source, entre G^1 129, S^6 324, 27-32, reflète le plus fidèlement l'Horsièse historique. Il est évident que G^1 saisit plus exactement Horsièse que S^6. En effet, les œuvres d'Horsièse ne nous disent rien au sujet de la vision. Ainsi,

---

saint Pachôme, p. 98, note 2). Son exemple supporte notre position, qui incline à la supériorité de G^1 pour sa tendance biographique.

[93] G^1 129, S^6 324, 27-32.

[94] «Cette nuit-là il eut un rêve, il lui semblait voir deux grabats : l'un était beau mais usé, l'autre beau et solide » (G^1 129). «Plus tard, il considéra et vit dans une vision deux lits se trouvant devant lui ; l'un d'eux était vieux et étayé, l'autre, neuf et bien solide... » (S^6 324, 27-29).

[95] G^1 48.

[96] G^1 112, cf. *Am* 591-595.

[97] «Quant aux visions, le pécheur que je suis ne demande pas à Dieu d'en voir : car c'est contre la volonté de Dieu, et c'est une voie d'erreur. En revanche, si Dieu le veut, quelque miracle qui s'accomplisse, jusqu'au point de ressusciter un mort, le serviteur de Dieu n'est pas gâté par l'orgueil ou la vanité : car à moins que Dieu n'y eût consenti, il n'aurait même pas vu du tout que la Providence gouverne toutes choses. Entends-moi parler, pourtant, d'une grande vision... » (G^1 48). «...et qu'on ne soit entraîné par les illusions de l'Ennemi dans le désir de *voir* et qu'ainsi, jeté à terre, on ne tombe dans l'égarement, comme beaucoup... » (G^1 135).

Horsièse semble n'avoir rien connu de la vision. D'ailleurs, ces œuvres n'ont aucune relation avec les dons spirituels extraordinaires qui étaient typiques de l'école théodorienne. Tout ce qu'on peut trouver en elles, c'est une phrase : «ne méprisons pas les prophéties » (prophetias non contemnamus).[98] Mais, comme cette phrase a une référence biblique,[99] il est difficile de croire qu'Horsièse fit allusion à des dons spéciaux comme ceux de l'école théodorienne. On ne doit pas imaginer que l'absence totale de référence à l'école théodorienne résulte de la traduction de Jérôme. L'unité de son *Livre*, qui se base sur les Ecritures et l'esprit cénobitique de Pachôme, est cohérente avec son désintérêt à l'égard de l'école théodorienne. En revanche, G^1 attache «ὅραμα » à Théodore.[100] La sensibilité biographique de G^1 qui applique exclusivement «la vision » à Théodore au détriment d'Horsièse, nous oblige à reconnaître sa supériorité par rapport de S^6.

Nous allons présenter un autre exemple, qui soutient la priorité de G^1, parmi les *Appendices*. G^1 rapporte qu'Horsièse utilisa, outre les règles de Pachôme, deux méthodes dans ses catéchèses : l'appui sur des «paraboles » et l'explication des «textes de l'Ecriture ».[101] S^{3b} 348 possède un parallèle avec G^1 122, (79, 1-3) : «Et il ne leur parlait pas seulement par paraboles, mais il expliquait les textes de l'Ecriture ». Et *Bo* 209 présente «une parabole » d'Horsièse, adressée lors de ses catéchèses. Pourtant, il y a une différence particulière entre G^1 et les *Vies* coptes. G^1 situe l'enseignement par paraboles à l'époque du premier généralat d'Horsièse, alors que les deux *Vies* coptes le situent à l'époque de son deuxième gouvernement. On peut se demander laquelle, de G^1 ou des *Vies* coptes, reflète la réalité historique : En effet, ce thème est très important, dans la mesure où il dessine le fondement théorique du deuxième gouvernement d'Horsièse. Pour donner une réponse à ce problème, tournons de nouveau notre attention vers le *Livre*, principe de notre démarche. Rappelons que le *Livre* d'Horsièse, aboutissement théorique du cénobitisme pachômien, ne contient aucune parabole – Pourtant, la parabole était un instrument très important pour l'enseignement des frères, dans les communautés pachômiennes. De même que Jésus se servit souvent de paraboles pour enseigner ses disciples, Pachôme et ses disciples essayèrent d'en inventer, pour éduquer leurs moines coptes qui étaient de basse extraction. L'absence de paraboles dans le *Livre* en est d'autant plus étrange. Horsièse abandonna l'utilisation des paraboles comme instrument d'enseignement, dans son essai pour établir le fondement doctrinal du cénobitisme

98 *Lib. Or.* 53.
99 1 Thess 5, 19-20.
100 G^1 125 ; 135.
101 G^1 118 ; 122.

pachômien. Tout d'abord, notons que son rejet des paraboles correspond plus harmonieusement à la narration de la *Vie* grecque qu'à celle des *Vies* coptes, qui placent l'utilisation des paraboles à l'époque de son deuxième gouvernement.

Il apparaît que la *Vita Prima* conserve des matériaux, absents des *Vies* coptes, qui facilitent la compréhension du refus des paraboles par Horsièse. Selon G^1 118, la parabole, chez Pachôme, était certainement inférieure à l'interprétation de l'Ecriture proprement dite. Elle raconte que quand Horsièse était supérieur du monastère de Senesêt, Pachôme lui disait ceci : «Même si tu n'as pas reçu encore pleine connaissance de Dieu, dis leur du moins une parabole, et Dieu lui donnera de l'effet ». A l'époque de Senesêt, Horsièse eut recours, principalement, aux paraboles dans ses catéchèses : «C'est ainsi qu'il leur disait des paraboles et les expliquait : et les frères, à l'entendre, étaient dans l'admiration ». En effet, G^1 122 nous laisse entendre qu'Horsièse parvint à une connaissance plus mûre des textes de la Bible, une fois qu'il eut été promu à la tête de la Congrégation. «Et il ne leur parlait pas seulement par paraboles », nous dit le rédacteur de G^1, «mais il expliquait les textes de l'Ecriture ». Il est certain que cette citation de G^1 fait allusion à la deuxième étape de développement en ce qui concerne l'interprétation biblique. Enfin, la dernière étape se présente dans le chapitre 149 : «Abbâs Orsisios avait repris son rang de supérieur et il gouvernait les frères selon ses moyens...Dieu lui donna force, lui ayant largement ouvert l'intelligence des Ecritures ». La mention des paraboles a disparu. En revanche, Dieu lui ouvrit largement l'intelligence des Ecritures. Et le rédacteur de G^1 fait appartenir cette dernière étape à l'époque du deuxième gouvernement d'Horsièse, alors qu'il avait passé dix-huit ans à Senesêt après sa démission de 351. Combien le rédacteur de G^1 pénètre parfaitement cet itinéraire d'intelligence des Ecritures ! Peut-on dire que ces trois étapes ne remontent qu'à la plume du rédacteur ? La réponse est positive. Le rejet des paraboles dans le *Livre* d'Horsièse, s'explique bien par les trois couches, propres à G^1, montrant chacune une des trois étapes du développement de son intelligence des Ecritures. Son intelligence profonde des Ecritures l'oblige à s'abstenir du recours aux paraboles.[102] Ainsi, nous pouvons confirmer encore la valeur du *Livre* comme principe pour mesurer l'authenticité des *Vies*. Quant aux récits sur Horsièse, G^1 conserve des matériaux plus objectifs que les *Vies* coptes.

B. Les caractéristiques complémentaires des *Appendices* des *Vies* coptes.

[102] L'esprit d'interprétation biblique d'Horcièse fit l'objet de louange de Gennadius (voir H. Bacht, «*Pakhôme et ses disciples* », dans *Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique*, coll. *Théologie* 49, pp. 44-45).

Toutes les *Vies* coptes qui prolongent leurs récits jusqu'au gouvernement de Théodore, telles qu'elles sont transmises, sont sans aucune doute originaires de l'école théodorienne. Quand on veut reconstruire l'histoire des monastères pachômiens, il est donc indispensable de faire attention à leur récits. Il est pertinent de les utiliser, généralement, de manière complémentaire, et rarement en leur accordant une quelconque supériorité. Cette précaution envers les *Appendices* coptes résulte de l'intention de l'auteur, qui veut honorer et même vénérer Théodore. Et, comment peut on attribuer un tel but à l'auteur ? Si on les compare avec les œuvres horsiennes, l'examen intrinsèque des *Appendices* est utile pour révéler une telle tendance biographique des sources coptes. Nous allons montrer la possibilité de récits altérés et inventés, par la critique éditoriale et historique sur les sources coptes.

S^5 - La version de S^5 possède deux parties communes avec la version bohaïrique. Il s'agit de S^5 1-91 / *Bo* 1-91 et S^5 165 – 187 (190) / *Bo* 185 – 207 (210).[103] Donc, laissant de côté S^5 165-187 (190), nous allons traiter de S^5 118-155, partie relatant les gouvernements de Pétronios, Horsièse et Théodore. Il est impossible de décider à quel degré cette partie de S^5 correspond à la version de *Bo*, la partie correspondante cette dernière ayant été perdue. Toutefois, il est assez vraisemblable que S^5 118-155 différait de la partie perdue de *Bo*, parce que la correspondance entre les deux versions s'arrête soudain aux chapitres 92-93, et qu'ensuite elles se correspondent par intermittence.[104]

La section de S^5 118-155 peut être divisée globalement en deux, par rapport aux premiers successeurs de Pachôme : la première concernerait les gouvernements de Pétronios et Horsièse (118-133), la deuxième relaterait celui de Théodore (140-155). Nous pouvons analyser la structure des deux parties comme suit :

La structure de la partie de S^5 118-155

I. Le gouvernement de Pétronios et Horsièse

[103] S^5 possède deux lacunes dans la deuxième tranche commune avec *Bo*. Ce sont respectivement les chapitres 166-169 et 173-185. En effet, S^5 165 correspond à *Bo* 185 et S^5 170 à 190. Ensuite, le nombre de récits omis dans le manuscrit de S^5 est identique à celui des récits manquants entre *Bo* 185 et 190. Donc, il est très probable que la lacune de S^5, les chapitres 166-169, reflète le même texte avec *Bo* 186-189. En ce qui concerne S^5 173-185, on obtient le même résultat de façon identique.

[104] Cf. *Lefort*, 264.

118 – 130	Supériorité du cénobitisme et autorité de Théodore
131 – 133	Tristesse et humilité de Théodore
(134 – 139)	Lacune

II. Le gouvernement de Théodore

140 – 145	Rétablissement de la Congrégation
(142-144)	Lacune
146	Théodore console Horsièse
147 – 149	Charismes de Théodore
150 – 154	Guérison de Théodore
155	Vision de Théodore

D'abord, nous analyserons la séquence allant de 118 à 130. Le rédacteur l'insère dans une structure d'encadrement. On y distingue trois repères. Elle commence par le voyage de Théodore à Alexandrie (118), finit par son retour à Phbôou (130), et le rédacteur place au centre de ces récits la mort de Pétronius, premier successeur de Pachôme, et la désignation d'Horsièse comme supérieur général de la Congrégation (124). En utilisant ces trois repères temporels, le rédacteur insère dix récits, cinq avant et cinq après l'épisode de la mort de Pétronios et de la désignation d'Horsièse, en dehors du commencement (118) et de la fin (130) de cette série. Le chapitre 119, qui raconte la réquisition du bateau à Antinoé, est utilisé pour présenter l'image d'un Théodore, consolateur des frères, et le chapitre 129 a pour but de louer l'humilité et la connaissance biblique de Théodore. Ces deux chapitres sont donc associés respectivement au commencement (118) et à la fin (130) de l'ensemble - Ensuite, quatre récits, 120-123, avant la mort de Pétronios, sont consacrés à l'exposition de la supériorité du cénobitisme sur l'anachorétisme. Les quatre autres récits, 125-128, situés après la mort du premier successeur, sont destinés essentiellement à l'éloge des deux successeurs, Horsièse et Théodore, et secondairement à celle d'Antoine et d'Athanase. La structure littéraire de cette série peut être simplifiée comme suivant :

La structure d'encadrement temporel de la série S^5 118-133

Trois repères temporels (encadrement)	118 départ de Théodore vers Alexandrie	124 mort de Pétronios et désignation d'Horsièse	130 retour de Théodore à Phbôou
	(119) réquisition à Antinoé et consolation de Théodore		humilité (129) de Théodore

120 - 123 supériorité du cénobitisme	125 - 128 éloge à l'égard d'Horsièse et Théodore

(Schéma 2)

Après cette séquence, le reste de la première partie concernant le gouvernement de Pétronios et Horsièse, donc 131-133, est destiné à honorer Théodore. Il est très difficile de nier le caractère secondaire de la première partie par rapport à l'histoire du gouvernement d'Horsièse. Le héros du rédacteur est Théodore, et non pas Pétronios ou Horsièse. La série, 118-130 a pour cadre le voyage de Théodore. D'ailleurs, Horsièse dit que Théodore mérite la charge de supérieur général.[105] Théodore, lui, gratifie Horsièse du titre de tête de la Congrégation à travers la révélation de ses charismes.[106] Cependant, il est vain d'essayer d'obtenir des informations sur son gouvernement, sa préférence théologique, sa conception du cénobitisme. Et, dans les récits 131-133, Horsièse n'a pas toujours un rôle de héros. Une telle caractéristique est suffisante pour attribuer cette partie à l'école théodorienne, très tardive, qui voulut honorer son maître, Théodore.

Après une lacune de six chapitres, la deuxième séquence, relatant le gouvernement de Théodore, commence par le récit du chapitre 140, un discours de Théodore qui exhorte les frères à avoir la crainte de Dieu. Le rédacteur, dans cette partie, se sert simplement de la structure d'alignement, méthode consistant à rassembler des récits ayant un thème semblable.[107] Les trois récits, 140-145 (la lacune de 142-144), qui rapportent le rétablissement de la Congrégation grâce au leadership et à l'autorité de Théodore, sont arrangés selon un ordre chronologique. Après avoir présenté la scène dans laquelle Théodore prend des mesures contre la crise de la Congrégation, le rédacteur nous fait immédiatement voir Théodore allant consoler Horsièse (146). Les chapitres suivants, 147-149, sont recueillis successivement selon des sujets typiques de l'école théodorienne, les charismes de Théodore : prédiction et clairvoyance. Ensuite le thème de la guérison (150-154) suit. Enfin, il y a une lacune succédant au récit (155) d'une vision de Théodore, un des sujets principaux de l'école théodorienne. En conséquence, la deuxième partie est contaminée par l'hagiographie.

---

105 *S*[5] 125.
106 *S*[5] 127.

Bo - La version de *Bo* comporte une grande lacune : les chapitres 116-164 (correspondant aux pages 321-424 du codex). La mort de Pachôme et le généralat de Pétronios puis d'Horsièse sont compris dans cette lacune. Après la lacune, le récit recommence au chapitre 165 (p. 425 du codex). Pour compléter le récit du généralat de Pétronios et d'Horsièse, il faut renvoyer aux 54 premières pages de S^6. Le texte de *Bo* p. 425 du codex, concorde exactement avec celui de S^6 p. 54 du codex.[108] En laissant donc de côté S^6, nous allons aborder les récits suivants le chapitre 165.

Bien que *Bo* ait perdu ses 54 premières pages, qui concernent les successeurs de Pachôme, il n'en conserve pas moins des récits sur le généralat de Théodore. Le rédacteur, selon sa préférence, a recours à une structure d'énumération et d'encadrement dans sa propre visée biographique. Nous pouvons simplifier la classification des récits de *Bo* 165-210 en les regroupant.

La structure de *Bo* 165-210

Le gouvernement de Théodore

165 – 167	Rétablissement de la Congrégation par Théodore
(168 – 179)	Lacune
180 – 185	Charismes de Théodore
186 – 189	Autorité de Théodore comme maître de l'Ecriture
190 – 191	Théodore, vrai fils de Pachôme
190 – 198	Théodore, leader de la Congrégation
199 – 207	Louange de Théodore par Athanase et réconciliation de Théodore avec Horsièse avant la mort du premier
208 – 210	Louange de Théodore par Horsièse

Les trois premiers chapitres (165-167) racontent l'épisode du rétablissement de la Congrégation par Théodore. Dans cet épisode, les sujets hagiographiques comme la louange des frères (165), l'humilité (166) et la vision (167) se répètent. Après une lacune de treize chapitres, la séquence 180-185 consacre une structure d'alignement à Théodore pour énumérer des thèmes classiques de l'école théodorienne : vision, frayeur, dons surnaturels, consolation. Les chapitres suivants (186-189) ont la même structure que les précédents, et décrivent à une scène où Théodore a un rôle de maître de l'Ecriture. Ensuite, le rédacteur veut

[107] La structure d'alignement, ainsi que celle d'encadrement, est typique à *Bo* et S^5. Voir *infra* pp. 89 ss.
[108] Voir, *Lefort*, 191, note 4.

présenter, avec deux récits (190-191), Théodore, à la fois comme vrai fils de Pachôme et type idéal de l'école théodorienne. En ce qui concerne la structure d'encadrement des chapitres 192 à 198, nous l'avons déjà expliquée.[109] On peut voir dans ce double encadrement le génie littéraire du rédacteur qui procède à un agencement tendancieux des récits, pour parvenir au but qu'il s'est proposé. Le rédacteur utilise la même structure pour le reste du récit.

La structure d'encadrement de la série *Bo* 199-207

Encadrement	199	206 (207)
	allusion à la mort de Théodore	mort de Théodore et son enterrement
cœur de la séquence	200 - 203	204 – 205
	visite en Thébaïde d'Athanase et la louange de Théodore	lettre d'Athanase et réconciliation entre Théodore et Horsièse

(Schéma 3)

La structure d'encadrement de la série *Bo* 208-210

Encadrement	208		210
Cœur de la séquence			
	louange de Théodore par Horsièse		louange de Théodore par Athanase
		209 catéchèse d'Horsièse	

(Schéma 4)

La séquence 199-207, en particulier, attire notre attention. Dans cette séquence, on dénombre trois personnages principaux : Horsièse, Athanase et Théodore. Un but partiel de cette série est qu'Athanase loue Théodore. La visée essentielle est la visite d'Horsièse à Phbôou, et la réconciliation entre les deux personnages. Théodore fait l'éloge d'Horsièse en rappelant une parole de Pachôme (199), puis, Athanase fait de même auprès de Théodore par sa lettre adressée à Horsièse (204). Le rédacteur présente une scène où Horsièse est contraint d'accepter l'exhortation de Théodore de venir à Phbôou : Si Horsièse la refusait, ce serait

---

[109] Voir *supra* p. 46.

renier l'éloge d'Athanase, donc Athanase lui-même. De ce fait, il ne peut pas refuser la demande de Théodore. ! Quand nous pensons à cette structure et à l'intention du rédacteur, nous ne pouvons nous empêcher de voir dans cette séquence le conflit durable entre les deux personnes, contrairement à leur concorde que visent les *Vies*. A côté de cette structure intentionnelle, *Bo* 204 nous transmet une phrase très précieuse, qui fait allusion à la discorde incessante entre Horsièse et Théodore. «Puis, apa Théodore s'entretint avec apa Horsièse à part, le consolant des tracas survenus autrefois à l'occasion d'Apollonios supérieur de Thmousons... ». Le rédacteur se sert de la structure d'encadrement pour édulcorer maladroitement l'histoire, mais sans arriver à cacher parfaitement ce qui, en vérité, se passa. Plus il utilise une structure littéraire pour déguiser l'histoire, plus on sent de maladresse dans ces récits inventés. Nous pouvons dire la même chose dans la série suivante, *Bo* 208-210. Le chapitre 208, qui est consacré à la louange de Théodore par Horsièse, remonte à la plume du rédacteur, et jamais à Horsièse, pour la raison que nous avons dite plus haut.[110] C'est encore dans cette séquence que le rédacteur tente de déguiser des sentiments d'Horsièse. Mais plus il le fait, plus il nous démontre qu'Horsièse éprouvait une grande colère contre Théodore au sujet de sa démission. Si Théodore dut s'excuser quelques jours avant sa mort auprès d'Horsièse, comment peut-on croire qu'Horsièse puisse, quelques jours après la mort de Théodore, exhorter les frères à imiter la vie de ce dernier ? Face à ce mensonge de *Bo* 208, il apparaît probable que la réticence de G^1 149 est plus historique.[111]

S^6 et S^{3b}- Ces deux versions débutent leurs récits à la mort de Pachôme. D'un coup d'oeil, il apparaît que S^6 est une *Vie* de Théodore indépendante de la *Vie* de Pachôme. Pourtant, comme elle fait allusion à une première partie,[112] il est certain que la version de S^6 est la deuxième partie d'une *Vie*. Outre cette particularité du codex sahidique S^6, il y en a une autre. Nous ne pouvons pas faire, comme pour S^5 et *Bo*, l'analyse de la structure de ses récits. Ses pages sont très souvent mutilées, et, d'autre part, ses récits ne sont pas numérotés, de sorte qu'il est impossible de savoir ce que le rédacteur veut dire à travers l'agencement de ses récits. Mais, malgré les particularités de sa forme, S^6 ne diffère pas beaucoup des *Appendices* de S^5 et *Bo*. S^6 comporte des caractéristiques propres à l'école théodorienne, telles que S^5 et *Bo* les conservent. Nous avons déjà parlé de la différence entre G^1 129 et S^6 36 (*Lefort* 324,

---

[110] Voir *supra* pp. 31-32.
[111] G^1 149 raconte brièvement le deuxième généralat d'Horsièse.
[112] S^6 58 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 332, 8). «Egalement, aux jours de Pâques, les frères s'assemblaient, comme je l'ai dit antérieurement... ».

26) concernant le «ἐπύπνιον» d'Horsièse.[113] D'autre part, la vision de Théodore est sans cesse soulignée comme vertu à imiter chez les frères.[114] De plus, le rédacteur veut que la parole de Théodore apparaisse de première importance dans le Coenobion. Il tente d'adoucir, par la gratification de Théodore, l'inquiétude que la succession de Pétronius provoquera parmi les frères.[115] Il déforme la vérité, comme si Théodore exerçait l'autorité absolue sur tous les supérieurs des monastères.[116] Cet embellissement nous oblige à ne pas recommander S^6 comme matériel pour la reconstruction de l'histoire des communautés pachômiennes.

Quant au codex sahidique S^{3b}, étant souvent beaucoup mutilé et non pas numéroté comme S^6, il semble n'être qu'une grande compilation. Il comporte beaucoup de catéchèses, ce qui constitue une des preuves de sa compilation tardive par rapport aux autres *Appendices*, qui sont portés pour leur part à traiter d'événements biographiques. Et d'autres observations nous ramènent à l'avis que la version de S^{3b} ne peut pas être de première importance.[117]

Bien que les *Appendices* coptes proviennent de l'école théodorienne, il ne faut pas trop exagérer leur caractère complémentaire. Plus ils essayent de gauchir des faits, plus ils révèlent la vérité. Il n'est pas difficile d'imaginer que Théodore était hypocrite, d'autant plus qu'ils soulignent son humilité, comme dans des récits sur Théodore conservés dans la *Vie* de Pachôme. Paradoxalement, dans les *Appendices* sont mélangées les deux couches qui ne s'accordent pas bien : des récits défigurés, et la vérité. La discorde entre ce qu'ils voulaient raconter superficiellement et ce qui se cache derrière la déformation superficielle, ne put pas disparaître parfaitement, malgré l'intention des auteurs pachômiens, qui ne voulaient voir qu'un but d'édification dans l'histoire de leur «sainte Congrégation ». Pour cette raison, il faut porter une attention limitée aux *Appendices* coptes, et une autre beaucoup plus soutenue à l'*Appendice* de G^1, pour que nous puissions reconstruire l'histoire des monastères pachômiens, et pour évaluer justement leur spiritualité. En gardant cette estimation des sources, nous allons passer toute de suite à l'histoire des conflits autour d'une orthodoxie pachômienne.

---

[113] Voir *supra* pp. 67-69.
[114] Lefort, *Les Vies coptes*, pp. 328, 22 ; 331, 18 ; 333, 29.
[115] Lefort, *Les Vies coptes*, pp. 322 – 323.
[116] *Ibid.*, pp. 330 – 331.
[117] Voir *supra* note 87.

C. Le conflit autour du problème de l'orthodoxie pachômienne[118]

Le conflit qui suscita la démission d'Horsièse ne se produisit pas simplement du fait d'une opposition dans le domaine théorique. Le germe du conflit doit être tout d'abord trouvé dans un domaine plus pratique, la plupart des moines pachômiens étant de basse origine, surtout de la classe des paysans coptes. Le noyau essentiel qui permet de découvrir la cause du conflit se trouve dans la procédure de succession au chef général de la Congrégation. Les monastères pachômiens avaient une structure verticale bien organisée pour la vie spirituelle et quotidienne de leurs membres, et ils avaient, au sommet de cette hiérarchie, un père qui était totalement responsable des nécessités matérielles et spirituelles des neuf monastères d'hommes, et des deux de femmes. Savoir qui prendra la tête de la Congrégation après Pachôme, était, donc, la principale préoccupation dans les monastères à la fin de son gouvernement.

En effet, le successeur nommé par Pachôme, à l'article de la mort à cause de la peste, ne fut pas celui espéré par les anciens pères. Pachôme nomma Pétronios comme son successeur.[119] Toutefois, de la part des pères importants, il n'était pas impossible de prévoir cette nomination, puisque Pétronios était en faveur auprès de Pachôme. D'ailleurs le successeur fut victime de la même peste qui emporta quelques pères très importants, ainsi que le fondateur lui-même et, de ce fait, il dut nommer son successeur, environ deux mois après le décès de Pachôme. Cette nomination, à son tour, provoqua une surprise inattendue. Pétronios nomma, contre toute attente, Horsièse comme son successeur. Horsièse, aux yeux des moines, était trop jeune pour prendre la tête de la Congrégation.[120] Dans ce processus de nomination des successeurs, Théodore ou d'autres pères très importants qui étaient auprès du fondateur depuis les premières années de la Congrégation, furent tout exclus. Il nous faudrait analyser certaines significations que le processus de nomination Pétronios-Horsièse peut impliquer dans le contexte politique de la Congrégation.

Bo 49-58 raconte la fondation de monastères par Pachôme et l'incorporation des monastères déjà établis dans la Congrégation.[121] *Bo* énumère tous les monastères pachômiens,

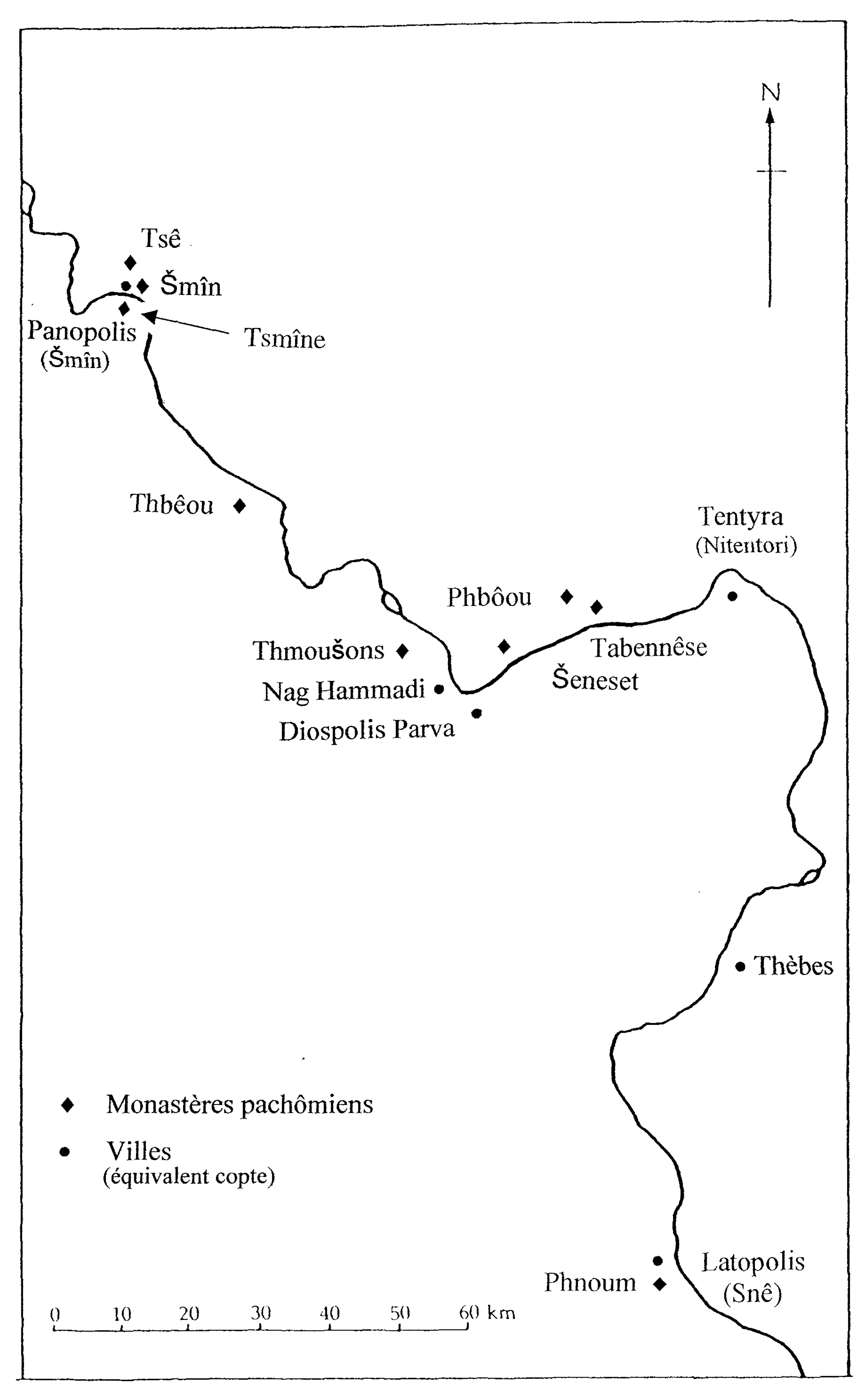
---

[118] Notre point de vue diffère de celui de Ladeuze qui accepte à la lettre ce qui est dit superficiellement dans les *Appendices*. Voir Ladeuze, *Etude*, pp. 193-200.

[119] G^1 114. Cette partie est perdue dans *Bo*.

[120] Horsièse passe déjà soixante six ans dans la vie monastique vers 387 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 393). Il fut donc initié à l'ascèse vers 321 et en 346, il était âgé de moins de cinquante ans.

[121] Les trois chapitres 52-54 de cette partie sont lacunaires. S^5 52-54 remplace les récits.



Carte 1. MONASTERES PACHOMIENS (localisation approximative)

depuis celui de Phbôou, le deuxième après Tabennêse, jusqu'à celui de Phhoum, le dernier dans l'ordre chronologique. G^1 possède aussi les récits relatant la formation de la Congrégation, mais en les séparant en deux blocs. G^1 54 raconte la fondation du premier groupe de monastères, Phbôou, Senesêt et Thmousons - Le deuxième groupe apparaît plus tard, à partir du chapitre 80. Les récits du deuxième groupe débutent par l'introduction de Pétronios.[122] Pétronios, originaire du diocèse de Diospolis parva (modern Hew), quitta la maison de ses parents qui étaient très riches. Il construisit un petit ermitage, dit Thbêou dans la propriété paternelle, et il fit des moines de tous ceux qui étaient chez ses parents. Ensuite, il demanda à Pachôme d'incorporer son monastère à la Congrégation, et il fit cadeau de tout ce qu'il possédait : «bœufs, petit bétail, instruments de toute sorte », alors que son monastère devenait une des communautés pachômiennes. Selon *Bo* 57, Pétronios s'installait pour quelque temps dans le poste de supérieur de son monastère de Thbêou, quand Pachôme l'établit comme père du monastère Tsmîne, au nord, près de la ville de Šmîn ou Panopolis des Grecs (moderne Akhmîm).[123] En outre, Pachôme lui «confia le soin des deux monastères qui étaient à sa portée ». G^1 omet ce récit de *Bo* 57, mais il connaît cette petite histoire, puisqu'il nous rapporte, dans son chapitre 114, qu'il était malade «dans son monastère, nommé Tsmèn, aux confins de Panopolis », au moment où Pachôme le désigna comme son successeur.

Il nous faut nous interroger ici sur deux points, pour déceler la position de Pétronios dans les communautés : la date de son entrée dans le *Coenobion*, et le nombre des monastères pachômiens dans la région de Panopolis qui étaient sous l'autorité de Pétronios. Chitty a prétendu qu'il n'entra pas dans le *coenobion* avant 339-340.[124] Son argumentation se fonde sur un personnage «ἐπίσκοπός τις τῆς πόλεως Πανός, Ἄρειος μὲν λεγόμενος » (G^1 81). G^1 81 raconte l'histoire de la fondation d'un autre monastère à Panopolis que l'évêque Aréios demande à Pachôme d'établir. Chitty pense que sa nomination à Panopolis ne peut pas dater d'avant 339, et que sa première activité comme évêque aurait été d'inviter Pachôme pour construire un monastère dans son diocèse. Selon G^1 81 et 83, ce monastère de Panopolis fut organisé avant le monastère de Pétronios, Thbêou. S^5 aussi parle du monastère

---

[122] Voir également *Bo* 56.

[123] Dans G^1, les fondations des monastères appartenant à son deuxième groupe ne sont pas relatées selon l'ordre chronologique. Si l'auteur met Phbêou à la première place de son groupement, c'est qu'il considère sa position topographique. Le monastère de Phbêou se situe entre les monastères du diocèse de Diospolis Parva, et ceux des alentours de Panopolis.

[124] Chitty, « *A note on the chronology of the Pachomian foundations* », *SP* II : *TU* 64, Berlin, 1957, pp. 381-382.

de la ville de Šmîn ou Panopolis (*S^5* 54), en le situant avant Thbêou.[125] De fait, l'incorporation de Thbêou à la Congrégation ne peut pas dater d'avant 339.

Les opinions divergent sur le nombre des monastères de Panopolis. Lefort et Grüzmacher disent qu'il y en avait deux, mais Rousseau en voit trois à la suite de Ladeuze et Chitty.[126] *G^1* 83 témoigne de l'existence de trois monastères dans les environs de Panopolis : «καὶ πρὸ τούτου (c'est-à-dire le monastère de Panopolis) τὸ λεγόμενον Τασῆ, καὶ μετὰ τοῦτο καὶ αὐτὸ τὸ τῆς Πανός, καὶ Τηβεῦ καὶ Τισμηναί ». Cependant, Lefort estime qu'il y avait deux monastères, Tsê et Tsmîne, et donc que *G^1* aurait confondu ses sources. Mais, il est étrange qu'il n'ait pas vu que les sources coptes attestent également de l'existence de trois monastères. *S^5* 52 parle de la fondation du monastère Tsê (ⲧⲥⲏ), qui se trouvait au lieu-dit «Tkahšmîn» (ⲧⲕⲁϩϣⲙⲓⲛ) qui signifie 'la terre (ⲧⲕⲁϩ) de Šmîn (ϣⲙⲓⲛ = Panopolis)'. Ce village doit être près de la ville de Panopolis, le moderne Akhmîm. Ensuite, *S^5* 54 raconte les débuts du monastère de «la ville de Šmîn»(ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ϣⲙⲓⲛ) ou Panopolis, que *G^1* 81 introduit aussi dans le même récit. Après, les récits de *S^5* sont mutilés jusqu'au chapitre 61. Toutefois, ces récits se complètent par ceux de *Bo* qui reflète presque la même version que *S^5*. Si on se penche sur *Bo*, on constate que le chapitre 57 rapporte l'existence du monastère Tsmîne(ⲧⲥⲙⲓⲛⲉ), qui se situe au nord de Šmîn. Ainsi, il y avait donc bien trois monastères près de Panopolis.[127]

Dans l'histoire des monastères de Panopolis, Tsê, Šmîn (Panopolis) et Tsmîne, [128] on observe que Pachôme les confia à Pétronios, qui était entré dans la Congrégation après 339.

---

[125] Le chapitre 56, perdu dans le codex de *S^5* , peut être remplacé par *Bo* 56.

[126] Lefort, «*Les premiers monastères pachômiens, exploration topographique* », dans *Muséon* 52 (1939), pp. 403-404. M. Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte*, p. 101; Rousseau, *Pachomius*, p. 56 ; Ladeuze, *Etude*, p. 175 ; Chitty, «*A note on the chronology of the Pachomian foundations* », pp. 381-382. Par contre, il semble que Wipszycka ignore cette problématique et elle confond l'argumentation de Lefort et le témoignage de *G^1* 81 et 83 (voir, Wipszycka *Etudes sur le christianisme dans l'Egypte de l'antiquité tardive*, Rome, 1996, p. 321).

[127] Pourquoi Lefort a-t-il erré sur ce point ? Pachôme dit, au concile de Latopolis (*G^1* 112), qu'il existait neuf monastères dans la Congrégation. Mais, si on compte trois monastères dans la région de Panopolis, le nombre de monastères arrive à dix. Il a donc compté deux monastères à Panopolis pour obtenir le nombre neuf. Lefort, suivant *S^5* 51, a pris en compte Pmampesterposen au nombre du *Coenobium* (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 247, note 3). Selon son calcul, les neuf monastères sont dans l'ordre chronologique : Tabennêse, Phbôou, Senesêt, Thmousons, Pmampesterposen, Tsê, Thbêou, Tsmîne, Phnoum. Pourtant, il faut changer cette liste de monastères, parce que Pmampesterposen paraît être le lieu où Pachôme séjourna «étant encore séculier ». Sinon, on doit augmenter le nombre des monastères de la Congrégation pachômienne. Ainsi nous présentons la liste révisée suivante, c'est comme suit : Tabennêse, Phbôou, Senesêt, Thmousons, Tsê (Tkahšmin, proche de Panopolis), Šmîn (Panopolis), Thbêou, Tsmîne (situé au nord, dans les alentours de la ville de Panopolis), Phnoum.

[128] Rousseau nomma ces trois monastères, respectivement TSE, TKAHŠMIN et TSMINE selon le plan de «*The Pachomian Nile* » dans son livre *Pachomius*, p. 56. Mais, il fait une erreur, puisque TSE correspond à TKAHŠMIN. De même, il se trompe sur la localisation des monastères de Phbôou et Phnoum. Le monastère de

Ces monastères panopolites étaient loin des autres monastères, et à environ cent kilomètres de la maison-mère, Phbôou. La topologie de Panopolis n'était pas favorable à des contacts fréquents avec Phbôou. S^6 conserve un fragment sans parallèles, qui éclaire les activités de Pétronius à Panopolis.[129] Son rôle pour les trois monastères était exactement identique à celui de Pachôme à l'égard des autres monastères. En fait, on se demande pourquoi Pachôme l'envoya diriger Panopolis, alors qu'il y avait d'autres grands moines qui étaient entrés dans les communautés avant Pétronios. Aux yeux de l'auteur de *Bo*, Jonas de Thmousons était «un grand moine » (*Bo* 51), tandis que Pétronios n'était qu'un « certain » (*Bo* 56). Sans doute, l'auteur sahidique de *Bo* ne comprit pas à quel degré Pachôme avait confiance en Pétronios. Panopolis était une des villes les plus importantes de la Haute Egypte aux IV-V siècles. Et Pachôme trouva en Pétronios des vertus pour être la tête de ce qu'on pourrait appeler la deuxième Congrégation, composée de trois monastères dans les environs de Panopolis,[130] alors que la Congrégation avait pour centre le monastère de Phbôou. Pachôme voulut-il donc vraiment créer avec Pétronios une sorte de deuxième Congrégation dont le centre aurait été Panopolis ? Cette hypothèse est tout à fait possible.

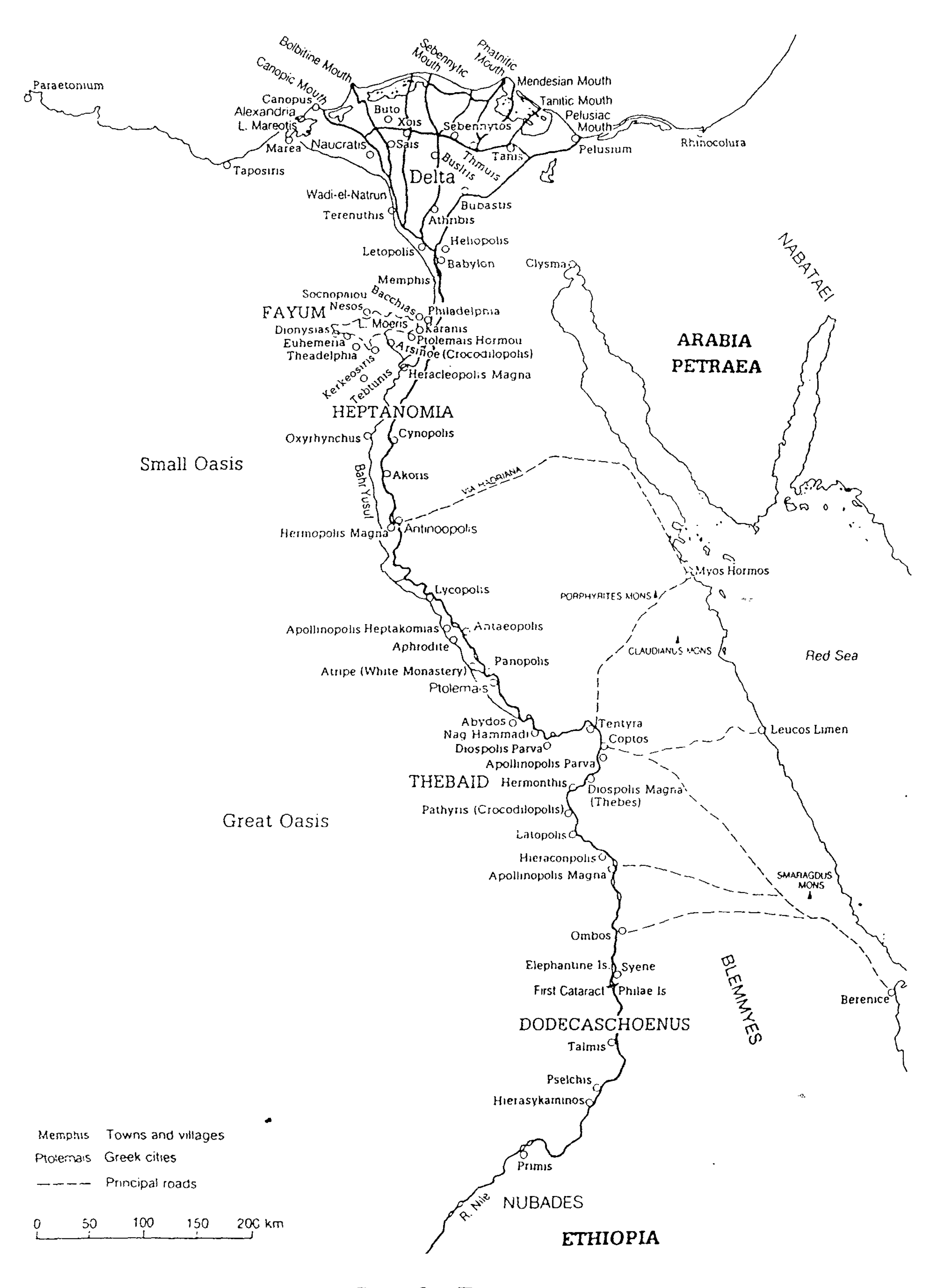
Outre la position topographique de Panopolis, il y avait une autre raison pour laquelle Pachôme la considérait comme importante pour l'expansion des communautés. Panopolis était un des centres culturels, des premières années de la Congrégation jusqu'au V siècle. Pendant les trois premiers siècles de notre ère, seule Alexandrie eut un rôle considérable dans le domaine littéraire et produisit beaucoup de savants. Toutefois, l'Egypte eut, à certain égards, un centre de polarité littéraire, dès le début du IV siècle. Panopolis produisit beaucoup

---

Phbôou ne se situait pas «au bord du Nil, mais un peu à l'écart de la ligne directe Šenêset-Tabennêse » (Lefort, «*Les premiers monastères pachômiens, exploration topographique* », pp. 392-393), et au nord de Tabennêse (*Bo* 49). Le monastère de Phnoum se trouvait au sud de la ville Latopolis et pas au nord (*Bo* 58, G^1 83). Veilleux a bien marqué, dans sa carte des monastères pachômiens, les trois monastères dans la région de Panopolis, mais il n'a pas réussi à marquer convenablement la localisation de Phbôou, assez loin du bord de Nil par rapport au monastère de Tabennêse ou Senesêt. Voir, Veilleux, *La Vie de s. Pachôme selon la tradition copte*, *SO* 38, Bellefontaine, 1984, p. 4.

[129] «Lorsque, ..., venaient lui faire visite, pour le consulter, les chefs des couvents de son voisinage, afin qu'il examinât ceux qui venaient à lui pour se faire moines ; et à son tour il se rendait souvent chez eux pour leur faire visite. Et depuis ce jour-là, ceux qui se présentaient à la porte de chacun des monastères, pour devenir moines, les pères de ces monastères les lui envoyaient avant de les faire moines. De même qu'il allait souvent leur faire visite, de même, eux aussi, les higoumènes se rendaient souvent chez lui pour lui faire visite et le consulter sur toute affaire avant de l'entreprendre, selon la recommandation de feu notre père. Non seulement ceux des monastères proches de lui agissaient ainsi, mais encore ceux qui en étaient éloignés se rendaient chez lui et délibéraient avec lui sur leurs besoins » (Lefort, *Les Vies coptes*, pp. 322-323).

[130] Chitty, «*A note on the chronology of the Pachomian foundations* », p. 384. Chitty a fait allusion à cette possibilité.



Carte 2 Egypte
(de A.K. Bowman, Egypt after the Pharaohs, Fig. 1)

d'auteurs, connus en dehors de l'Egypte.[131] Harpocration était un panégyriste qui avait des rapports étroits avec la cour impériale ; son frère Apollon, un poète, et, son autre frère Ammon, un *scholasticus* en Egypte. Outre cette famille qui connut un grand succès, d'autres figures littéraires importantes sont sorties de Panopolis. Parmi eux, il y eut Horapollon, Triphiodoros, Nonnos, Pamprepios et Cyrus. Les *Vies* conservent une anecdote, relatant la visite dans le monastère de Panopolis d'un philosophe panopolite, qui reflète bien ces milieux intellectuels de Panopolis.[132]

Quant à la religion, le christianisme et la paganisme coexistaient sans grands conflits. Il y avait, à Panopolis, nombre de sanctuaires païens ; on ne peut pas évaluer leurs situations économiques et leurs intimité sociale, mais il est évident qu'ils étaient vivants sous le gouvernement de Constantin.[133] En général, ceux qui étaient dans la haute société s'attachaient au mode de vie plus traditionnel, mais sans être chrétiens.[134] La famille de Harpocration, Apollon et Ammon, réputés grâce à leur succès littéraire et administratif dans la cour impériale ainsi qu'à l'intérieur de l'Egypte, était païenne. Une lettre des archives de cette famille, datée des années 30s et 40s du IV siècle, comporte une référence à «les ennemis des dieux », qui suggère l'attitude antipathique envers le christianisme de cette famille. En réalité, le nome panopolite fut, selon le dire de S. Aufrère, une des régions d'Egypte où les cultes traditionnels étaient les plus enracinés.[135]

Si on considère ce contexte pour la ville de Panopolis, on peut mieux comprendre les témoignages de *G*[1]. Les monastères de Pachôme étaient proches de la ville : « καθότι ἐγγυς πόλεως ἦσαν » (*G*[1] 81). En outre, Pachôme établit des frères compétants au monastère de Panopolis : «ἄλλους συν αὐτῷ ἱκανούς » (*G*[1] 81). La proximité des monastères à la ville a un but avoué. Généralement, les monastères de Pachôme se situaient sur la terre cultivée de la vallée ou dans des villages abandonnés de la vallée. La proximité exceptionnelle de la ville des monastères panopolitiques ne put pas être sans rapport avec la stratégie de recrutement ou d'expansion des communautés, qui visait les habitants ou la haute classe de la ville. Il semble

---

[131] Bagnall, *Egypt*, p. 109.

[132] *G*[1] 82, *Bo* 55. Un philosophe panopolite pose des question comme suivant : «Qui est celui qui, sans avoir eu de naissance, est mort ? Qui est celui qui, étant né, n'est par mort ? Qui est celui qui, étant mort, n'a pas senti mauvais ? » (*G*[1] 82). Sa question est semblable au type d'interrogation d'Amasis dans *Le Banquet des sept sages* de Plutarque : «Τί πρεσβυτάτον ; - Χρόνος. Τί μέγιστον ; -Κόσμος. Τί σοφώτατον ; - ἀλήθεια... ». Un apophtegme rapporte une rencontre entre des philosphes et un moine dans laquelle ils sont édifié (*PL* 73, col. 972 : version latine de Pélage XVI, 16. Pour le texte grec et sa tradution, *SC* 474, XVI, 25, pp. 407-408).

.[133] Bagnall, *Egypt*, pp. 265-266.

[134] *Ibid.*, pp. 272.

[135] S. Aufrère, «*L'Egypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens*», *CBC* 10, 1998, p. 75.

que Pachôme choisit une méthode plus positive pour les monastères de Panopolis, différente de celle du premier groupe de ses monastères. Cette intention de Pachôme est confirmée par la fondation de son dernier monastère, Phnoum, dans la région de Panopolis. Ce monastère était situé dans les alentours de la ville de Latopolis. Théodore poursuivit la stratégie de Pachôme, avec la fondation de monastères autour de la ville. G^1 134 rapporte la fondation de monastères à Hermopolis, siège provincial du gouvernement impérial,[136] et à Hermonthis. Panopolis était la métropole du *nomos* de Panopolite,[137] et Latopolis, Hermopolis, Hermonthis, sont respectivement celles des *nomoi* de Latopolite, Hermopolite, et Hermonthite. Si nous faisons un bilan pour Panopolis, nous arrivons à la conviction que la fondation des monastères de Panopolis constituait une autre phase de la stratégie de développement de la Congrégation.

En effet, l'expansion des communautés vers la ville nécessitait autre chose que le premier groupe de monastères dont la plupart des membres étaient des paysans coptes. En particulier, dans le cas de la ville de Panopolis, qui produisit de grandes figures littéraires à l'époque de Pachôme. Dans ce contexte, nous pouvons comprendre ce que Lefort n'a pas bien compris en l'appelant «l'étrange réflexion »[138] : «ἄλλους συν αὐτῷ ἱκανούς, καθότι ἐγγυς πόλεως ἦσαν ». L'expression ἄλλους ἱκανούς connote sans doute ici l'intelligence. D'autre part, il est très significatif qu'Horsièse eut recours à l'interprète, Olbios de Panopolis, lors d'une entrevue avec Théophile d'Alexandrie en 389 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 395). Quand Pachôme déplaça Pétronios de Phbêou à Panopolis, qui était soutenue par l'évêque de la ville, il dut considérer sa capacité intellectuelle, ses origines, dans la classe supérieure, et ses vertus.[139] La raison pour laquelle Pachôme le choisit à la place d'autres anciens pères, que les sources coptes appellent «grands », doit être saisie dans ce cadre. D'ailleurs, si Pachôme mit exceptionnellement les monastères panopolites sous la surveillance de Pétronios, sa succession après Pachôme était pressentie par d'autres.

La confiance que Pachôme mettait en lui n'était pas partagée par beaucoup d'anciens pères. Il était l'objet de leur jalousie. Celle-ci s'exprima spécialement lors d'une réunion des

[136] *Ibid.*, p. 45.
[137] L'Egypte était, depuis ses premières années, organisée en unité géographique appelée νόμος en grec. Il y avait vingt deux *nomoi* dans la Haute Egypte au IVe siècle (Bagnall, *Egypt*, pp. 333-335). En effet, dès l'Ancien Empire, ce nombre des nomes de la Haute-Egypte étaient presque immuables ; l'étroitesse de la vallée du Nil entre Memphis et Eléphantine avait contribué à fixer le total des 22 nomes (H. Gauthier, *Les nomes d'Egypte depuis Hérodote jusqu'à la conquête arabe*, Le Caire, 1935, pp. VII-VIII).
[138] Lefort, *Les Vies coptes*, p. 120, note 2 pour le chapitre 57.
[139] Ladeuze, *Etude*, pp. 174 ss. et 191-192.

anciens, alors que Pachôme était gravement malade, en 344.[140] Pachôme risquait de mourir, et les ἀρχαῖοι πατέρες και κεφάλαι τῶν μονῶν sollicitèrent Théodore pour qu'il devienne le successeur de Pachôme. Théodore accepta leur sollicitation, après quelques hésitations. Mais après avoir recouvré la santé, Pachôme convoqua quelques supérieurs des monastères qui y avaient assisté, Théodore compris : «Sourous, Psenthaès, Paphnuce, Cornélios et Théodore ». Dans cette liste propre à G^1,[141] on ne voit Pétronios, ni Horsièse. Ces deux personnes ne faisaient pas partie du groupe qui envisageait Théodore comme successeur de Pachôme.

Nous disposons d'une preuve qui démontre la jalousie d'autres anciens envers Horsièse. Quand Pachôme le nomma supérieur du monastère de Senesêt, quelques anciens «en murmuraient alléguant qu'il était novice pour cette charge ».[142] Comme on l'imagine en lisant cette phrase, il apparaît qu'Horsièse fut établi encore jeune comme tête d'un monastère, avec une promotion rapide, exceptionnelle de chef de maison à supérieur de monastère. Il était jalousé par d'autres depuis les premières années de Senesêt, et en outre, sa préférence théologique était éloignée de celle de l'école théodorienne, populaire à l'époque en milieu copte. Enfin, son origine était noble comme le souligne le style particulier de son *Liber*.[143] Grâce à des conditions particulières, il put se rapprocher de Pétronios.

La liste des supérieurs des monastères qui assistèrent à la réunion révèle plus que ce que nous estimions. Il y a trois supérieurs dans cette liste, sauf Théodore et son frère Paphnuce. Théodore de Phbôou aida Pachôme pendant sept ans, en ce temps-là, à visiter les monastères de la Congrégation,[144] après être passé à la tête de Tabennêse, et son frère Paphnuce était économe général et résidait à Phbôou.[145] En effet, le dernier monastère, Phnoum créé par Pachôme, avait été fondé avant le synode de Latopolis en 345, lequel accusa Pachôme, puisqu'il est absurde d'imaginer une telle accusation à Latopolis sans un monastère dans cette région.[146] Donc, il aurait existé neuf monastères environ en 344, et en conséquence huit supérieurs dans huit monastères, puisque Phbôou était le siège de la Congrégation, et que

---

[140] G^1 106.
[141] Cette liste n'est visible ni dans *Bo* 94, ni dans *Am* 578 – 579 et 492-495. La liste de G^1 ne peut pas provenir d'*Am*. Veilleux présente *Am* 578 – 579 et 492-495 comme une preuve de l'existence de deux *Vies* distinctes, une *Vie* de Pachôme et une *Vie* de Théodore (Veilleux, *La liturgie*, pp. 77-78). Mais, nous voudrions réfuter sa thèse. Il est possible qu'*Am* prolonge les récits de G^1, à cause de la liste. Les longs *logismoi* de Théodore dans *Am* 492-295 semblent remonter au scribe.
[142] G^1 119.
[143] Bacht, *Studien I*, pp. 45-46.
[144] G^1 106.
[145] G^1 114, S^7 Lefort, *Les Vies coptes*, p. 48, 9-11, S^3 Lefort, *Les Vies coptes*, p. 75,22-25.
[146] G^1 112.

Pachôme y résidait. Par contre, outre trois personnes que la liste mentionne, qui étaient les autres supérieurs qui ne furent pas invités au conseil ? Selon G^1 106, Pachôme appela πάντας τους ἡγουμένους τῶν μοναστηρίων, tous les chefs des monastères, qui assistèrent au conseil où il fut absent. Notons encore une fois qu'on ne voit ni le nom de Pétronios de Tsmîne, ni celui d'Horsièse de Senesêt. D'ailleurs, il n'y a pas davantage les noms des deux supérieurs de monastères de la région de Panopolis, sous l'autorité de Pétronios : Pessô de Tsê,[147] et Samuel de Panopolis.[148] Apollonios, qui fut à la tête de Thbêou à la suite de Pétronios, ne se manifeste pas. Cet Apollonios est différent de celui qui était le centre de la révolte sous le généralat d'Horsièse (G^1 127). *Bo* 57 nous livre une phrase qui peut expliquer l'absence de son nom dans la liste. «Ensuite il établit à Thbêou un autre père excellent nommé Apollonios pour qu'il gouvernât les frères à la manière du saint apa Pétronios». Apollonios, disciple de Pétronios, était vraisemblablement un personnage entré à la Congrégation avec son maître. Est-ce par hasard que G^1 omit cinq noms dans la liste ? L'indication de G^1 est si impressionnante qu'on ne peut pas l'attribuer au hasard. Probablement, Tsmîne, siège des monastères panopolites où Pétronios résidait, aurait été aussi le centre des supérieurs opposés à l'école théodorienne.

Il est intéressant de constater que les cinq personnages de la liste appartiennent à la première génération de la Congrégation. Psenthaès était le premier novice de Pachôme depuis l'installation à Tabennêse, et Sourous était une des deux personnes arrivées à Tabennêse après Psenthaès.[149] Cornélios était un de cinq anachorètes, quelque temps après, qui vinrent pratiquer l'ascèse avec Pachôme.[150] Quant à Théodore, quelques jours après l'entrée de Cornélios, il vint à Tabennêse et devint pour Pachôme «un vrai fils » :[151] Il était «second après Pachôme » depuis sept ans, quand le conseil en question eut lieu secrètement à Phbôou en 344.[152] Paphnuce, frère de Théodore, devint moine à la suite de Théodore et Pachôme l'établit économe général : il établissait la recette du travail manuel de tous les monastères de la Congrégation, et leur fournissait tout ce dont ils avaient besoin.[153] En 344, Sourous était le supérieur de monastère Phnoum, Cornélios celui de Thmousons,[154] et Psenthaès

---

[147] S^5 52.
[148] G^1 81.
[149] G^1 25. *Bo* 23 indique qu'ils vinrent à Pachôme en même temps.
[150] G^1 26.
[151] G^1 26. Cf. *Bo* 30-31, G^1 34-36.
[152] G^1 106.
[153] *Bo* 38 ; 71, G^1 65 ; 83.
[154] G^1 114.

vraisemblablement de Tabennêse.[155] Le rapport de G^1 selon lequel Cornélios était aux environs de 344, supérieur de Thmousons, n'est pas contradictoire avec d'autres faits. Le premier supérieur de Thmousons était Jonas.[156] Théodore mentionne son nom, «Jonas de Thmousons », sous le généralat d'Horsièse, dans sa catéchèse.[157] Mais Jonas n'était plus supérieur de son monastère à l'époque d'Horsièse, parce qu'Apollonios, qui provoqua le désordre dans la Congrégation, était supérieur de Thmousons.[158] Il semble que Jonas céda la tête de son monastère à Cornélios. Et après la mort de Cornélios en 346, Apollonios lui succéda.

Si notre hypothèse est recevable, nous en arrivons aux conclusions suivantes, sur l'opposition politique de deux groupes à l'intérieur de la Congrégation : le premier groupe autour de Théodore, et le deuxième, plus récemment formé, autour de Pétronios. La réunion de Sourous, Psenthaès, Paphnuce, Cornélios et Théodore avec des anciens, reflète une inquiétude du premier groupe causée par l'expansion du deuxième, grandissant, et par son chef Pétronios ; ces théodoriens durent se dépêcher de désigner un nouveau supérieur général de crainte que Pachôme ne meure sans le nommer. Mais, le résultat, deux ans après, fut contraire à la décision de leur réunion illégale : Pachôme choisit Pétronios qui était entré depuis moins de huit ans dans la Congrégation, en laissant toujours depuis deux ans Théodore sans aucun poste pour prix de son ambition illusoire. En prenant cette décision, Pachôme ne prit pas en considération le critère d'ancienneté dans la vie commune. Ce qu'il sélectionna comme dispositions requises pour être supérieur général, ce fut la droiture spirituelle, la valeur intellectuelle, et la vertu, qui peuvent conduire les monastères dans une bonne direction. C'est ce que Pachôme confirma quand il l'établit à la tête des monastères de Panopolis.

Dans ce contexte, il était naturel que Pétronios désigne Horsièse comme son successeur, environ deux mois après sa propre nomination par Pachôme. La nomination d'Horsièse par Pétronios ne doit pas être considérée comme une simple décision politique. Il faut que la tendance anti-théodorienne d'Horsièse s'applique aussi à Pétronius, bien qu'il ne resta pas assez longtemps à la tête pour laisser ses œuvres au sein de la Congrégation. Le processus de succession, 'Pétronios-Horsièse' ne peut pas être détaché du conflit politique entre le premier groupe et le deuxième, et du conflit herméneutique entre l'école horsienne,

[155] Sourous le Jeune, tête de Tabennêse après Théodore, dut disparaître très tôt (*Bo* 78).
[156] *Bo* 51, G^1 54.
[157] Lefort, *CSCO* 160, p. 61, 9.
[158] G^1 127, S^6 Lefort, *Les Vies coptes*, p. 324, 15.

dont on ne peut supposer l'existence qu'avec la tradition post-horsienne, et l'école théodorienne. Ce n'est que dans cette perspective que nous pouvons comprendre adéquatement l'histoire des gouvernements des premiers successeurs de Pachôme. En comparant les contenus de G^1 à ceux des sources coptes, nous nous proposons maintenant d'aborder le gouvernement d'Horsièse, dans le cadre d'une seconde réflexion sur la valeur historique des *Appendices.*

Selon le matériel propre à $G^1$121, Horsièse nomma pour un temps Théodore comme chef de maison des charpentiers de Phbôou. En effet, S^5 131-132 et G^1 121 rapportent qu'au bout de quelque temps, Macaire, supérieur de Phnoum après Sourous, demanda à Horsièse d'envoyer Théodore à son monastère comme chef de boulangerie et qu'Horsièse accepta. Notons qu'il y a une raison suffisante, pour laquelle les sources coptes omettent volontairement la nomination de Théodore par Horsièse comme chef de maison des charpentiers, à Phbôou ; le poste de chef de maison était une honte pour Théodore et l'école théodorienne, toutes les sources biographiques étant d'accord sur le point que Théodore était second en dignité après Pachôme, avant sa pénitence. Un lecteur attentif peut discerner un mépris évident d'Horsièse à l'égard de Théodore, ce dont aucune source ne parle ouvertement. Horsièse aurait pu nommer Théodore comme supérieur de Senesêt, poste qui était à pourvoir quand Pétronios plaça Horsièse à la tête de la Congrégation. Mais son caractère était si fort que la nomination était sauf un compromis politique. Cependant, il établit sans hésitation Théodore chef de maison. Nous pouvons facilement imaginer que cette désignation provoqua la colère des moines de l'école théodorienne.

Ensuite, l'installation de Théodore à Phnoum provoqua une autre indignation, plus forte encore. S^5 raconte que Théodore demanda à Macaire de proposer au supérieur général de l'envoyer à Phnoum, «pour y passer quelques jours », puisqu'il fut attristé, en «s'apercevant de la façon dont les frères avaient recours à lui de plus en plus ». Cette invention faite dans le but d'honorer Théodore s'oppose au fait que Théodore résida à Phnoum pendant presque cinq ans, jusqu'à ce qu'Apollonios provoque un désordre. Si c'est le cas, on doit accepter la priorité aux matériaux de G^1 131. Selon G^1 131, Macaire, qui est venu au moment du rassemblement à Phbôou de la Congrégation durant le temps pascal, voulut emmener Théodore dans son monastère, Phnoum, et ce projet s'intègre dans notre hypothèse qui se base sur une dynamique entre les monastères de la Congrégation. Toutefois, la permission

accordée à Macaire[159] n'était pas favorable à Horsièse, à cause de la localisation topographique de Phnoum. Tous les monastères pachômiens se situaient en aval de Tabennêse, sauf le monastère de Phnoum, isolé des autres monastère. Phnoum était, parmi tous les monastères, le plus loin de la maison-mère et le plus récemment fondé, ainsi que, vraisemblablement, le plus petit jusqu'à ce temps-là. D'ailleurs, lors de la fondation du monastère de Phnoum, eut lieu une épreuve entre des hommes diocésaines que l'évêque emmenèrent pour expulser les moines cénobitiques et des frères pachômiens que Pachôme prit pour construire une demeure. Donc, il est possible que la permission d'Horsièse apparaisse, aux yeux des moines coptes, comme une sorte d'exil lointain. Tous ces paramètres seraient des causes indirectes qui permirent à Apollonios de mettre la Congrégation dans un grand désordre.

D'autre part, la fragilité du gouvernement d'Horsièse est racontée communément par G^1 et S^5. Quant à l'accueil cordial de Théodore qui lui fut réservé à Phnoum, G^1 et S^5 s'accordent largement sur le fond. «Tous les frères », nous dit S^5 132, «sortirent à sa rencontre, et l'embrassèrent avec joie ». G^1 121 ajoute que «car ils savaient qu'après notre Père il était désormais le consolateur des âmes ». Cette explication est conforme à la cause de la demande de Macaire : «car il savait que cela contribuerait à la consolation spirituelle des frères ». Il y a un autre exemple, plus important, qui montre le recours à Théodore des moines. Selon G^1 125, «les frères interrogeaient souvent Théodore pour qu'il leur expliquât une sentence inspirée ou leur racontât une vision d'abbâs Pachôme ». Cette phrase ne peut pas provenir de S^5 129, qui rapporte que «chaque fois qu'ils l'interrogeaient sur une parole de l'Ecriture pour qu'il la leur expliquât», parce que, dans cette phrase, est absente «ὅραμα ». La mention de «vision » dans G^1 125 a une valeur particulière, qui révèle pourquoi les moines avaient recours à Théodore et quelle est la différence décisive entre Théodore et Horsièse. Le rédacteur de G^1 ne connecte jamais Horsièse avec l'«ὅραμα » de Pachôme. Les moines de Phbôou croyaient que c'était Théodore qui pouvait le mieux expliquer la vision de Pachôme,[160] et le rapporteur de G^1 ne manqua pas d'évoquer la distinction faite, par les moines de Phbôou, entre Théodore et Horsièse. La fragilité du

---

[159] Théodore se rendit à Phnoum après la Pâque, probablement en 347. «Και μετα το πάσχα ἀπῆλθεν μετ'αὐτοῦ εἰς την μονήν » (G^1 121).

[160] La scène de G^1 125 se situe dans le monastère de Phbôou. Ce récit doit chronologiquement précéder le départ de Théodore de G^1 121. Sinon, il concerne la visite à Phnoum d'Horsièse ou le rassemblement annuel de la Pâque à Phbôou. Mais, n'ayant aucun indice quant à la visite à Phnoum, ni quant au rassemblement de la Pâque, notre première hypothèse est plus vraisemblable que le deuxième. En effet, la scène de S^5 129 est Alexandrie. La situation de G^1 125 est beaucoup plus tendue que la dernière, donc plus historique.

gouvernement d'Horsièse s'explique bien par la mention historique de G^1, de la différence qui existait entre ces deux personnes, et par la tension que cette différence suscita dans les monastères de la Congrégation.

La polarité herméneutique et politique qui existait depuis quelques années avant le gouvernement d'Horsièse, éclata de manière très véhémente, cinq ans après le commencement du généralat d'Horsièse. Le centre du trouble en 351 était, très significativement, le monastère de Thmousons (Mônchôsis) où avait résidé Cornélios, un des trois supérieurs qui assistèrent au conseil secret. Le nouveau supérieur de Thmousons était Apollonios. Selon G^1 114, Sourous, Cornélios et Paphnuce sont morts peu avant le décès de Pachôme. G^1 124 rapporte qu'Horsièse nomma Psarphéïn à la place de Paphnuce. Mais, aucune source ne mentionne la désignation d'Apollonios de Thmousons ou de Macaire de Phnoum. En effet, si on considère le rôle de Phnoum et Thmousons sous le gouvernement d'Horsièse, Apollonios et Macaire ne purent être nommés ni par Horsièse, ni par Pétronios. Psenthaès, supérieur de Tabennêse, un des membres du conseil de 346, était encore vivant, d'après la liste des anciens de l'époque d'Horsièse.[161] La joie éclatante des frères de Phnoum au moment de l'entrée de Théodore, son exil apparent pendant cinq ans là-bas, Apollonios de Thmousons, la préférence pour Théodore des frères de Phbôou, la présence de Psenthaès à Tabennêse, tous ces paramètres, constituaient des éléments défavorables au gouvernement d'Horsièse, qui était insensible aux considérations politiques.

Dans ce contexte, nous pouvons comprendre pourquoi le blâme, certes justifié, qu'Horsièse fit à d'Apollonios, pour une faute de ce dernier, causa sa chute si brutalement. Nous allons citer le chapitre 127 de la *Vita Prima*, qui est digne d'attention comme point de départ de la réflexion sur la révolte de 351.

«Il arriva après cela, comme les frères avaient beaucoup crû en nombre, que, pour nourrir toute cette masse, on commença de s'étendre en champs et en biens matériels de beaucoup de sorte : et chaque monastère se mit peu à peu mener une vie moins régulière, dans la mesure où s'accroissaient les autres préoccupations. Un certain père, supérieur du monastère de Mônchôsis (c'est-à-dire Thmousons) nommé Apollonios, voulut, contrairement à la règle de la communauté, s'acheter pour lui-même des équipements superflus : interrogé pour cela par abbâs Orsisios, qui lui infligea un blâme, il en fut fâché. Par une tentation de l'Ennemi, il voulut séparer son monastère du Coenobion, et il

---

[161] G^1 124. Psenthaès était un membre de l'entourage de Théodore. Il était, à côté de Théodore, avec Pachôme le jeune lorsque Théodore dit ses derniers mots.

persuada beaucoup de pères graves du monastère d'agir ainsi. Comme il avait causé de grands dommages aux autres monastères, du fait qu'il avait fait dissidence, disant : 'nous n'appartenons plus à la Communauté des frères', et qu'il avait refusé d'écouter abbâs Orsisios qui cherchait à le persuader, la tentation prit de la force».

Il faut noter d'abord que ce chapitre n'a pas de parallèle dans les sources coptes parvenues jusqu'à nous. Quant à S^6, le passage qui rapporte cette révolte nous a été transmis heureusement sans mutilation, à la page 35 de ce codex. Les renseignements qu'il fournit sont différents de ceux de G^1. Quand il dit que «*tous les autres monastères* approuvaient son langage, en disant : 'Nous n'avons rien à faire avec Horsiêse, et nous n'avons non plus rien à faire avec les règlements qu'il a établis », on doit mettre en question l'objectivité et l'exactitude de la partie soulignée. S^6, qui doit être attribué aux disciples de Théodore, oriente son rapport vers la totalité de la révolte, en se focalisant sur un individu, Horsièse : tous les autres monastères, le monastère de Thmousons compris, se seraient révoltés contre Horsièse !

Contrairement à S^6, G^1 suggère que quelques monastères, et non pas tous, voulaient se séparer de la Congrégation. Ces monastères qui s'étaient associés à Apollonios dans la trahison, se détachèrent de la Congrégation, en se désignant «nous » : «Nous n'appartenons plus à la Communauté des frères ».[162] Et quand Horsièse priait, en disant que «ce n'est pas seulement ce monastère, mais je tremble pour les autres, craignant qu'ils ne prennent occasion pour ne plus vouloir la vie initiale de charité dans la concorde »,[163] le contexte de sa prière ne peut pas refléter la révolte de «tous les autres monastères » de S^6. Si nous considérons le phénomène polaire chez les monastères de la Congrégation, dès la quatrième décennie du IVe siècle, il est très probable que le témoin de G^1 est plus fiable que le rapport de S^6. Toutefois, il ne semble pas possible de reconstruire exactement la dynamique politique des monastères pachômiens en 351, puisque G^1 lui-même ne la précise pas. Nous sommes persuadés que les monastères, Phbôou compris, dont les supérieurs assistèrent au conseil de l'année 346, prirent parti pour Apollonios, comme nous l'avons déjà vu. En ce qui concerne les autres monastères, à l'exception de Senesêt, dont Horsièse était le supérieur, il n'est pas facile d'évaluer leurs position entre Horsièse et Apollonios. Tout ce que nous supposons ne doit pas dépasser ce que le rédacteur de G^1 fit dire par la prière d'Horsièse retiré dans un lieu tranquille, face à cette tribulation : «Mon Dieu,...je crois qu'il n'y en a pas beaucoup qui m'obéissent pour leur salut : chacun n'écoute que son propre sentiment, sauf tes serviteurs fidèles qui ont vécu dans le

[162] G^1 124.

bien en compagnie de notre Père et les autres qui vivent en ta crainte... » (G^1 128). Une clé décisive, qui éclaire la situation de cette révolte, se trouve dans le fait que peu obéissaient à Horsièse. Par l'entremise d'Apollonios, l'antipathie contre Horsièse se diffusa rapidement. D'obéissance, la vertu majeure constitutive du cénobitisme pachômien, il n'était pas question.

La valeur particulière de G^1 est confirmée par une description psychologique absente dans les *Appendices* coptes. Horsièse dit que οὐ πολλοί ἀκούουσιν ἡμῶν εἰς σωτηρίαν αὐτῶν, bien que ce ne soit pas sa faute (ὅλην τὴν μονὴν ταρασσομένην οὐκ ἐξ ἐμοῦ). Ils abandonnèrent leur voie de salut, l'obéissance, par laquelle la vie commune se distinguait de l'autre tendance monastique, l'anachorétisme. Le cénobitisme, privé de l'obéissance volontaire, nécessaire dans sa structure organisée, perd sa raison d'être. En effet, «beaucoup » de moines, agités par la provocation d'Apollonios «qui avait refusé d'écouter abbâs Orsisios », renoncèrent à l'essence de leur identité. A côté de cette description de leur attitude agressive, n'écoutant pas la voix de leur raison, G^1 n'a pas manqué d'évoquer leur excitation émotionnelle : ἕκαστος γὰρ ἀκολουθεῖ τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ. L'oppression de l'intelligence et l'intensification de l'émotion sont des indices typiques de la psychologie de groupe.

Il nous reste à expliquer comment les frères de la Congrégation acquirent si facilement une telle homogénéité mentale. Remarquons, d'abord, que le désir de possession privée n'était pas limité à un individu, Apollonios. Après la disparition du fondateur, le désir de possession privée était en train de naître petit à petit dans les monastères. G^1 127 nous rapporte que plus les frères de la Congrégation croissaient en nombre, plus les monastères nécessitaient champs, matériaux et surtout bateaux. Et le rédacteur vit dans l'expansion quantitative des monastères le germe de leur décadence morale : «chaque monastère se mit peu à peu à mener une vie moins régulière ». La croissance de nombre de monastères, pour les moines pachômiens dont la plupart étaien d'origine paysanne, s'accompagna du désir instinctif bien humain de posséder pour soi-même. S^6 conserve des passages qui nous dévoilent que la volonté de possession privée n'était pas un problème lié au seul Apollonios dans toute la Congrégation. Quelques supérieurs disaient «ce monastère est le mien », d'autres frères, «cet objet est à moi ».[164] Si telle fut la situation historique, nous pouvons croire que l'homogénéité mentale entre les frères pachômiens dans la révolte d'Apollonios, se forma rapidement, suivant un processus d'identification avec ce dernier. Ils voulaient aussi avoir pour eux-

[163] G^1 128.
[164] S^6 54 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 330).

mêmes plus d'objets, outre leur monastère même. Le reproche d'Horsièse envers Apollonios n'était donc pas autre chose qu'un blâme général. Et cette identification poussa des frères à une homogénéité mentale hostile à Horsièse. Ce processus d'identification constitua le véritable début de la révolte.

Pourtant, nous ne pouvons pas élucider l'ensemble des causes de la révolte par le seul phénomène d'identification éprouvé par les frères pachômiens. D'une part, la jalousie des moines était une de ses causes. Théodore lui-même, avait été jalousé par d'anciens pères, lorsque, «encore peu âgé », il avait fait la première catéchèse à Phbôou : quelques anciens pères disaient que «nous sommes vieux, et c'est à lui (Théodore) qu'il (Pachôme) a donné l'ordre de nous catéchiser ! ».[165] Horsièse était déjà l'objet du même type de jalousie, quand il fut établi à la tête du monastère de Senesêt : «quelques-uns en murmuraient alléguant qu'il était novice pour cette charge » (G^1 119). Ainsi, d'anciens pères étaient jaloux d'Horsièse, encore jeune, lorsqu'il se mit à la tête de la Congrégation ; l'ancienneté ou l'âge, pour les moines coptes, était un des paramètres importants d'indice de position dans le système vertical du cénobitisme pachômien.[166]

D'autre part, une autre cause, plus importante, de leur association émotionnelle doit être cherchée dans le domaine de l'orthodoxie pachômienne. A savoir, la question : qui est un vrai disciple de Pachôme ? Ce qu'ils trouvaient orthodoxe dans leur cénobitisme était à l'origine d'un phénomène de psychologie de groupe. Nous allons laisser pour l'instant ce problème, parce que nous en aurons la réponse dans l'enthousiasme apparu dans les premières années du généralat de Théodore, que nous allons traiter un peu plus tard. Il nous faut discuter la valeur des sources qui rapportent la révolte sous le généralat d'Horsièse.

Bo semble essayer de raconter, de manière allusive, l'histoire honteuse de la révolte. Bien qu'on ne sache pas parfaitement la teneur de cet événement pour cause de pages mutilées, il est assez probable que *Bo* ne raconta pas suffisamment cette révolte dans ces pages mutilées concernant le gouvernement d'Horsièse, parce que *Bo* le situe à la fin du gouvernement de Théodore. «Or apa Horsièse ne consentit pas à ce qu'Apollonios les mît en dépôt dans un local sous sa propre juridiction, parce qu'il savait que notre père Pachôme ne le voulait pas ».[167] En dehors de ce passage, il n'y a rien sur ce scandale dans *Bo*. Malgré la teneur assez objective de ce passage, *Bo* ne nous révèle pas beaucoup sur cet événement.

---

165 *Bo* 69.
166 «Dans la suite il s'assit et s'adressa aux frères : 'Le Seigneur sait que pas un seul jour je n'ai acquiescé à cette chose ; mais vous, vous méritiez cette charge, parce que vous êtes plus anciens que moi ...» (S^5 125).
167 *Bo* 204.

D'après G^1, Apollonios voulut acheter pour lui-même des équipements superflus. Καὶ ἀνακρινόμενος τούτου χάριν ἀπὸ ἀββᾶ 'Ωρσισίου καὶ ἐπιτιμώμενος ἠγανάκτησεν. Ce témoignage correspond exactement à ce qu'Horsièse prétendit dans son *Liber*. Selon Horsièse, l'essence de la tradition cénobitique qu'a transmise Pachôme concerne l'alternative «Dieu ou l'argent » (*Lib. Or.* 27). Donc, la possession privée est sévèrement interdite : chacun garde un minimum pour soi-même, et les autres nécessités matérielles sont satisfaites par la division du travail, ainsi que par divers préposés qui s'occupent des besoins matériels des moines. En conséquence, la tentative de possession privée d'Apollonios, aux yeux d'Horsièse, était manifestement une profanation du cénobitisme pachômien et une transgression hardie de la règle communautaire. Horsièse «infligea un blâme » à Apollonios de telle sorte que ce dernier en était «fâché ». Nous avons une description vive, et correspondant à l'esprit pachômien d'Horsièse, que nous montre le *Liber*. Si nous empruntons l'expression horsienne, Apollonios était devenu «ennemi de notre père par la servitude des richesses » (*Lib. Or.* 46). A côté de l'histoire vivante de G^1, l'explication de *Bo* est assez objective, mais l'auteur de l'original sahidique ne réussit pas à exprimer l'ampleur de la réaction d'Horsièse face à la violation de «la règle de la communauté ». La nuance de la phrase «Or apa Horsièse ne consentit pas à ce qu'Apollonios… » (*Bo* 204) est en contraste avec la rapport de G^1 concernant «ἐπιτιμάω », qui s'accorde avec l'esprit horsien que nous présente son *Livre*. Par le *Livre* horsien, nous affirmons de nouveau la supériorité de G^1 sur *Bo* quant à la valeur historique de la révolte dans leur *Appendices*.

Le contexte d'instabilité politique, depuis Pétronios, qui dura pendant le gouvernement d'Horsièse, le ralliement des frères à Apollonios et leur jalousie envers Horsièse, toutes ces choses obligèrent Horsièse à démissionner de la tête de la Congrégation. Cependant, quand on lit les passages des *Appendices* relatant la démission d'Horsièse, on trouve une discordance entre eux. En ce qui concerne le fait qu'Horsièse céda à Théodore le poste de supérieur général de la Congrégation, G^1 et S^6 s'accordent, malgré quelques différences. Selon G^1, en convoquant le conseil où Théodore était absent, Horsièse cède son poste à Théodore : «Je sais bien qu'aucun de vous ne me force à renoncer à cette charge, mais j'ai la certitude que je ne peux pas…. Celui sur qui j'ai les yeux est à tous égards qualifié pour cet office : c'est celui qui fut jadis, et qui est de nouveau, notre père Théodore » (G^1 129). Après ce discours, Horsièse se retira au monastère de Senesêt. «Quant aux frères (de Phbôou) qui, au discours d'Horsièse avaient tous été remplis de joie et d'exultation, ils prirent Théodore pour père ». La joie éclatante apparaît de même dans les autres monastères : «Abbâs

Théodore fut établi dans sa charge, et, dans tous les monastères les frères se réjouirent à cette nouvelle, surtout ceux qui le connaissaient depuis le début comme le vrai fils d'abbâs Pachôme » (G^1 130).

Quant à la scène où Horsièse fit le discours de sa déclaration de démission, S^6 la rapporte différemment de *Vita Prima*. Lorsqu'il dit que «maintenant donc, choisissez-vous un homme capable de vous gouverner selon Dieu », les frères de Phbôou «poussèrent des cris, et pleurèrent »,[168] alors que G^1 raconte qu'ils se réjouissaient de sa démission. En présence du contraste manifeste entre la χαρά et l'ἀγαλλίασις de G^1 129 et le chagrin de S^6 37, nous n'hésitons pas à choisir la description de la première pour reconstruire la situation historique du siège de la Congrégation, Phbôou. C'est parce que nous avons déjà démontré suffisamment que les frères de la Congrégation, en particulier de Phbôou, se trouvaient dans une homogénéité mentale hostile à Horsièse. Si S^6 fausse la réalité historique, le point de vue de sa description aurait résulté de l'intention de cacher ce scandale honteux de l'histoire de la Congrégation pachômienne.[169] Toutefois, S^6 37 raconte la même chose sur la désignation de Théodore par Horsièse. «...celui que Dieu m'a révélé comme capable de vous faire paître parfaitement devant Dieu et devant les hommes, c'est Théodore ». Selon S^6, Horsièse, après ce discours, s'en alla à Senesêt et les frères de Phbôou à Phnoum pour emmener Théodore. Ils «embrassèrent Théodore tous avec joie et allégresse, et lui disaient tous : 'Vraiment notre père Pachôme revit pour nous' ». Cette description correspond à celle de G^1.

Mais l'accord entre G^1 et S^6 ne garantit pas tout à fait la vérité historique concernant la démission d'Horsièse. Nous voyons, dans les sources, des détails contraires à la démission volontaire d'Horsièse. S^5 141 conserve un reproche de Théodore envers les supérieurs des monastères, dans lequel il rejette sur eux la responsabilité totale de la démission d'Horsièse. Après avoir entendu la mise en place de Théodore à la tête de la Congrégation, «ils vinrent fort joyeux chez lui pour lui faire visite ; et ils pensaient en eux-mêmes que ...son cœur serait content de leur venue ». Mais, Théodore, à leur vue, fut pris d'une violente indignation en disant : « Est-ce que Dieu nous supportera et n'enverra pas sur nous sa colère, parce que vous vous êtes levés contre notre bienheureux saint père apa Horsièse et l'avez chassé de sa charge... ». Quant à S^6 45, il a la même teneur que S^5 141.

En effet, le rejet, par Théodore, de la responsabilité de la révolte sur des supérieurs n'était pas satisfaisant du point de vue du rédacteur de S^5. D'après $S^5$146, Horsièse «songeait

[168] S^6 37 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 325).
[169] Cf. M. van Molle, «*Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure* », *Supplément de la vie spirituelle* 86, pp. 409-411.

qu'il (Théodore) avait déposé sa charge ».[170] Cette interprétation du rédacteur, qui voit Théodore comme cause principale, est très éloignée des rapports que nous avons lus dans d'autres endroits. En rencontrant divers rapports relatant la démission d'Horsièse, nous devenons évidemment curieux de connaître la vérité historique : Comment pouvons-nous expliquer ces trois rapports contradictoires ? - la démission volontaire d'Horsièse, celle provoquée par quelques supérieurs de monastère, et enfin celle dans laquelle un Théodore ambitieux tira les ficelles de manière passive.

La démission volontaire d'Horsièse et la nomination de Théodore comme successeur, commune à G^1 et S^6, peuvent être mises en doute. S^5 et S^6 ont un parallèle qui met en question cette démission et cette nomination. «Les higoumènes (supérieurs) des monastères apprirent qu'on avait établi apa Théodore à la place d'apa Horsièse».[171] D'après ce rapport, ce sont des frères de Phbôou, mais non Horsièse lui-même qui établirent Théodore à la tête de la Congrégation. D'ailleurs, il est très vraisemblable qu'Horsièse ne nomma pas Théodore. Quand nous considérons les relations entre ces deux personnes, nous sommes convaincus que le rapport de G^1 et S^6 concernant la désignation de Théodore par Horsièse n'est que fictif.[172] Horsièse démissionna sans nommer Théodore comme supérieur général. En conséquence, d'anciens frères de Phbôou établirent Théodore après le dernier conseil présidé par Horsièse. G^1 trahit ici l'histoire, puisqu'il veut l'embellir en vue de l'édification des frères.

Par contre, le témoignage selon les *Appendices* coptes que des supérieurs avaient «chassé Horsièse de sa charge », est hors de doute, lorsqu'on le considère par rapport à leur psychologie de groupe. «Nous ne voulons pas », disaient-ils ouvertement, «que celui-là (Horsièse) règne sur nous » (S^6 45) et «nous n'avons rien à faire avec Horsièse, et nous n'avons non plus rien à faire avec les règlements qu'il a établis » (S^6 35). G^1 s'entend avec les coptes, en rapportant l'émotion agressive de quelques monastères, qui disaient que «nous n'appartenons plus à la communauté des frères » (G^1 127). Si c'est le cas, nous sommes persuadés que G^1 essaye de cacher la vérité sans qu'il n'y ait pas un style maladroit, quand elle nous transmet une parole d'Horsièse lors du dernier conseil : «Je (Horsièse) sais bien qu'aucun de vous ne me force à renoncer à cette charge » (G^1 129). De nouveau, nous constatons que l'édification devance l'histoire dans G^1.

---

[170] Il nous faut citer complètement la phrase en question. «Quant à notre père apa Horsièse, chaque fois qu'il voyait l'humilité d'apa Théodore, il se consolait de ses peines et ne songeait plus qu'il avait déposé sa charge, mais il disait en lui-même : 'Notre père Pachôme n'est pas tout à fait mort' » (S^5 146).

[171] S^5 141 et S^6 44.

[172] Voir *supra* pp. 27-29. Ladeuze embellit l'histoire en disant que «De son propre mouvement, Horsièse confia à Théodore le gouvernement de l'ordre» (*Etude*, p. 198).

En effet, la démission d'Horsièse, forcée par des higoumènes, ne reflète qu'un pan de l'histoire. Bien que le rédacteur de S^5 ait eu envie de déguiser le désaccord entre Théodore et Horsièse, il ne parvient pas à son but. Il était si maladroit qu'il divulgua à son insu la vérité, en accentuant l'humilité de Théodore. Selon lui, Horsièse croyait que la cause ultime de sa chute devait être attribuée à Théodore : «Horsièse songeait qu'il (Théodore) avait déposé sa charge ». Les sources ne racontent pas que Théodore machina un complot directif pour renverser le gouvernement d'Horsièse. En revanche, comme on l'a vu, elles tentent de donner un arrière plan harmonieux et paisible à sa démission. Donc, nous devons envisager un Théodore qui, indirectement, joua un rôle dans la chute d'Horsièse. Le rôle de Théodore est bien indirect dans ce sens qu'il n'intrigua pas lui-même. Mais ce rôle est la cause principale de sa démission, dans ce sens qu'il forma, parmi des frères, une cabale contre Horsièse et finalement suscita sa chute. Ce problème est lié à la question d'une orthodoxie pachômienne que nous avons développée auparavant.

Pour aborder ce problème, il faut tourner notre attention vers les premières années du gouvernement de Théodore, pour les comparer avec celles d'Horsièse. S'il y a eu une tension entre deux des premiers successeurs, elle a dû se manifester, de manière éclatante, sous le généralat de Théodore, parce qu'elle est le principal pouvant expliquer le déchaînement de la violence mentale contre Horsièse. Nous constatons que la mention de «la vision » est très fréquente dans les développements sur le gouvernement de Théodore des *Appendices* coptes. Selon S^6, Théodore rappelle une vision de Pachôme à sa première catéchèse (S^6 46). Ensuite, c'est par une vision et une extase dans sa prière, qu'il fait «la promotion des chefs de couvents en les désignant chacun par leur nom, ainsi que le couvent dans lequel il devait les nommer » (S^6 57). Dans d'autres endroits, les *Appendices* coptes manifestent une préférence pour la vision, des dons surnaturels relatant la vision, ou d'autres charismes : prédiction, clairvoyance, guérison.[173] Cette tendance des œuvres coptes n'est pas un simple tracas hagiographique. Nous pouvons aussi la trouver dans la *Vita Prima*.[174]

G^1 conserve une phrase plus importante quant aux préoccupations des frères coptes. G^1 ne réduit pas la préoccupation de la vision seulement à Théodore. Des frères aussi étaient désireux de voir une vision et de tomber en extase. «...il faut de la fermeté d'âme...», disait Théodore, «et qu'on ne soit pas entraîné par les illusions de l'ennemi dans le désir de voir et qu'ainsi, jeté à terre, on ne tombe dans l'extase, comme beaucoup » ($G^1$135). Ce témoignage

[173] *Bo* 167, 180-182, 185 ; S^5 147-149 ; S^6 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 333).
[174] G^1 136.

est précieux pour la reconstitution de l'histoire du conflit entre Théodore et Horsiėse. ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἰδεῖν et ἡ ἔκστασις dont Théodore parle, sont les éléments qui caractérisent la préoccupation des frères dans les premières années du gouvernement de Théodore. Ce que nous trouvons ici est un enthousiasme qui cherche dans la vision extatique l'essence spirituelle. Ὁι πολλοί tombèrent dans l'extase, en étant jetés à terre. Il y avait, selon Théodore, deux sortes de moines dans les monastères de ce temps-là : ὁ μήπω εἰς ταῦτα τα μέτρα φθάσας και αὐτος δε ὁ φθάσας. L'ambition des frères pachômiens était d'atteindre ce charisme, et la preuve d'une spiritualité authentique, pour eux, était un signe extérieur et visible, «ὅραμα», «ἔκτασις ». Ce pachômianisme enthousiaste trouva son apogée dans la période primitive du généralat de Théodore. A la fin de son gouvernement, la mention des visions disparaît presque dans l'*Appendice* bohaïrique. En revanche, on observe que l'intérêt pour les richesses et la mention des bateaux (*Bo* 204 et G^{1} 146), symbole des richesses remplacent l'enthousiasme primitif, éteint assez rapidement.

Lorsque nous lisons que, dans les *Vies* coptes, «vraiment notre père Pachôme revit pour nous », cette exaltation des frères pour Théodore doit être comprise dans le cadre de l'enthousiasme de l'école théodorienne. C'est avec cette perspective que nous en arriverons au cœur de l'événement entourant la démission d'Horsièse. Des frères virent l'image de Pachôme dans l'enthousiasme spirituel de Théodore, et ils le suivirent comme disciple véritable de Pachôme. Apollonios ne servit que de catalyseur pour la transition d'Horsièse à Théodore. Théodore était la source de 'la suggestion psychologique' qu'ils subirent au cours du gouvernement d'Horsièse pendant cinq ans, parce que des frères interrogèrent Théodore sur la signification de la vision de Pachôme et qu'il était un consolateur d'âmes pour les moines pachômiens. L'enthousiasme théodorien en témoigne très bien : après la période de latence, pendant les cinq ans du gouvernement d'Horsièse, l'enthousiasme envers Théodore explosa dans la Congrégation. Il n'était pas encore possible pour des frères pachômiens, dont la plupart étaient des coptes paysans, d'accepter Horsièse, un intellectuel dont les principes étaient la Bible et l'esprit évangélique de Pachôme. Horsièse n'avait pas, aux yeux des frères, de charismes visibles lui permettant d'être un véritable disciple de Pachôme. Quant à Théodore, qui aspirait à se mettre à la tête de la Congrégation depuis longtemps, il ne rata pas la chance d'accomplir son désir. Ce qu'il fit au cours de la révolte n'est pas très clair. Mais nous sommes surs que, pour le moins, il suggéra aux moines qu'Horsièse ne pouvait pas être un pachômien orthodoxe, et qu'il laissa les choses se faire ou même les accéléra. Sa

personnalité opportuniste, que nous traiterons plus tard,[175] ne lui permit pas de coordonner le conflit plus vaste engendré par une faute imaginaire d'Horsièse. En conséquence, Horsièse pensa que «Théodore déposa de sa charge ».

Pour finir, nous allons examiner les derniers moments de Théodore. Selon *Bo*, Horsièse n'alla pas même une fois à Phbôou pendant le gouvernement de Théodore, sauf la dernière Pâque avant sa mort. Alors, Théodore, sachant que sa mort approchait, «le pria également de l'accompagner vers le sud (Phbôou) » (*Bo* 204). Horsièse consentit, en présence de «ses très pressantes sollicitations », et alla à Phbôou. Là, Théodore demanda à Horsièse d'adresser la catéchèse aux frères, et Horsièse exhorta les frères à «imiter la vie de Théodore ». Durant les quatre jours restants jusqu'à la Pâque, Théodore et Horsièse catéchisaient à tour de rôle (*Bo* 205).[176] Ils étaient «comme un seul homme ». Et en ce saint dimanche, Horsièse retourna à Senesêt. Cependant, trois jours après, Théodore tomba malade (*Bo* 206) et Horsièse fur amené à Phbôou. Et trois jours plus tard, Théodore rendit l'esprit (G^1 148).

Ici, nous voyons deux visites d'Horsièse à Phbôou : la première, dix jours avant la mort de Théodore, pendant quatre jours, et la deuxième, trois jours avant sa mort. Est-il possible qu'Horsièse, refusant d'aller à Phbôou pendant dix-huit ans,[177] ait consenti à la proposition des de Théodore qui voulait le voir catéchiser à Phbôou ? Il va sans dire que, selon notre hypothèse, les thèmes «l'imitation de la vie de Théodore » et «comme un seul homme » ne peuvent pas être historiques. A côté de ce témoignage de *Bo*, G^1 145-146, en vue d'insister sur le thème de «comme un seul homme » ou d'éviter la visite très dramatique d'Horsièse à Phbôou, suggère le séjour d'Horsièse comme vicaire à Phbôou pendant quelques années. A côté de G^1 145-146, nous avons le témoignage de *Bo* 204-205 où se fait une scène plus dramatique : la visite d'Horsièse à Phbôou dix jours avant la mort de Théodore. Malgré que le rapport de *Bo* soit beaucoup plus vraisemblable que celui de G^1, son retour trop dramatique à Phbôou juste avant la mort de Théodore est trop accidentel, même artificiel pour que nous acceptions pleinement sa probabilité historique.

---

[175] Sur l'évaluation de la personnalité de Théodore, voir *infra* pp.

[176] Veilleux a bien éclairci la coutume des pachômiens de la Semaine Sainte. Quant aux six jours de jeûne, du lundi au samedi de la Semaine Sainte, les pachômiens ne mangeaient rien les derniers deux jours, tandis qu'ils faisaient un demi-jeûne au pain, à l'eau et au sel du lundi au jeudi. Voir *La liturgie*, pp. 252-258.

[177] A. Veilleux pense que cette visite d'Horsièse date de 363. Il est cependant téméraire d'accepter l'authenticité de cette visite telle qu'elle est dans les *Vies* (*supra* p. 65, n. 85 et 86).

Par contre, la présence d'Horsièse au moment de la mort de Théodore est certainement vraie, parce que les derniers mots de Théodore que rapporte G^1 148, correspondent à sa conscience de soi telle que les sources nous le montrent : «T'ai-je jamais chagriné en ce qui concerne l'un de tes préceptes ou commandements ?...Je ne sais si je t'ai chagriné, non pas toi seulement, mais non plus quelque autre frère : car je n'ai jamais négligé le salut de mon âme et des frères, autant que je l'ai pu...». Même aux derniers moments, Théodore est de mauvaise foi, cela pour dissimuler son désir et rationaliser son choix : il ne sait pas s'il chagrina Horsièse et il ne négligea pas son propre salut ! Il avait une âme faible et pour cette raison, il voulait assurer son salut par un ascétisme extrême et un enthousiasme religieux. Mais il lui manquait la clairvoyance d'un Pachôme dans le sens de la première *Vie* grecque, à savoir, l'intuition spirituelle qui peut pénétrer la rectitude de l'âme : Il lui manquait aussi une attitude introspective. Il rata la dernière chance de pouvoir s'excuser auprès d'Horsièse. Ces derniers mots de Théodore ne peuvent pas venir des œuvres coptes telles qu'elles nous sont transmises.[178] Ainsi donc, d'après notre hypothèse, Horsièse ne fut emmené à Phbôou qu'au moment de la mort de Théodore. Dès lors, le récit de sa visite dramatique, dix jours avant la mort de Théodore, est l'œuvre d'une tradition ultérieure qui souhaitait la concorde entre deux.

Conclusion

Le *Liber* d'Horsièse est un document précieux qui doit être utilisé comme principe pour évaluer la pensée d'Horsièse et sa conception du cénobitisme pachômien. L'existence de l'école horsienne et de l'école théodorienne n'est confirmée qu'à travers ce libellé avec les sources coptes. Le *Liber* est la seule source qui nous permette d'estimer l'authenticité de l'image d'Horsièse que présentent les *Appendices* variés des *Vies* de Pachôme.

L'*Appendice* de G^1 distingue clairement la position théologique d'Horsièse de celle de Théodore. Mais aucune des sources coptes, telles qu'elles ont été transmises jusqu'à nous, ne

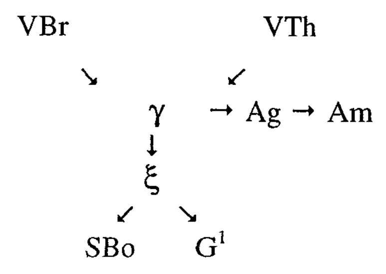
[178] La première partie des derniers mots de Théodore de G^1 148 n'ont pas de correspondance dans *Bo* 206. S^{3b} 254 (*Lefort* 345 26-34) qui a un parallèle avec G^1 148, n'est qu'une compilation tardive de *Bo* 206 et G^1 148.

la perçoit dans leurs *Appendices*. D'ailleurs, c'est sur l'événement autour de la démission d'Horsièse que G^1 est historiquement plus fiable que les *Appendices* coptes.

L'histoire politique des monastères pachômiens, à compter du début des années quarante du IVe siècle ne peut être reconstruite que par les rapports de G^1. Il manque dans *Am* ou d'autres sources coptes une compréhension de la polarité politique des monastères pachômiens.

Si notre argumentation est fondée, l'hypothèse de Veilleux ne peut plus être retenue. Sa généalogie des sources peut être simplifiée comme suivant :

Conclusion de l'étude comparative des compilations, d'après Veilleux.



Veilleux a prétendu que *SBo* et G^1 ont leur source commune ξ, à travers d'une source hypothétique ξ. Mais, si *SBo* et G^1 se réfèrent directement à leur source commune ξ, il n'est pas possible d'expliquer comment G^1 peut épuiser ses récits, si différemment de *SBo*, de leur source commune. D'ailleurs, le degré de correspondance de G^1 avec *SBo* dans la *Vie* de Pachôme proprement dite est très différent de celui de l'*Appendice*. Cette argumentation constitue la preuve décisive contre la thèse de Veilleux. Certes, G^1 utilise des récits coptes pour sa rédaction, mais il s'agit d'un emprunt fragmentaire.[179] En conséquence, il n'est pas probable que la source commune de *SBo* et G^1 que Veilleux a appelée ξ (γ), existe.

En ce qui concerne les *Appendices*, celui de G^1, tel qu'on le possède, a priorité, tandis que les *Appendices* coptes ont un caractère complémentaire. Les *Appendices* coptes sont à attribuer, sans aucune doute, à l'école théodorienne. Toutefois, il n'est pas facile de déceler l'auteur ou le rédacteur de celui de la *Vita prima*. Cependant, ce qui est clair, c'est qu'il

[179] Voir *infra* pp. 67-68.

n'appartient pas à l'école théodorienne. Quand on considère la sobriété et l'objectivité de sa rédaction, et aussi l'édulcoration appropriée de ses récits en vue de l'édification, on peut croire qu'il n'était rattaché à aucune des deux écoles. Pourtant, il semble qu'il soit plus proche de l'école horsienne, parce qu'il critique Théodore avec un style si délicat, qui est difficile à le percevoir. Si on ne voit pas le caractère conflictuel de la relation entre Horsièse et Théodore, on n'arrive pas facilement à discerner la critique de ce dernier par le rédacteur de G^1. Le problème de l'identité du dernier rédacteur de G^1 est si complexe que nous allons le traiter dans le chapitre suivant.

CHAPITRE TROISIEME

L'ANALYSE DES TENDANCES DES SOURCES PACHOMIENNES

I. La *Vita Prima*

A. Le but de la rédaction de G^1 : une *Vie* des Tabennésiotes pour des lecteurs grecs

Le rédacteur de G^1 écrivit «un petit nombre de choses parmi beaucoup d'autres », «afin de ne pas oublier complètement ce que nous avions entendu dire de la perfection monastique de notre père à la suite de tous les saints » (G^1 98). Quand il dit «la perfection monastique de notre père», le rédacteur pense à des lecteurs païens. Il accentue manifestement ce point dans un de ses premiers chapitres, le chapitre 25. Les saints ne sont pas créés par Dieu «dès le ventre maternel, d'une manière immuable et indépendante du libre arbitre », vu que Pachôme, «né de parents païens » est devenu cher à Dieu. Le rédacteur veut présenter Pachôme comme un personnage exemplaire de la vie monastique pour des païens ; il est τέλειος μοναχός (G^1 2), et «tous les hommes » peuvent marcher à sa suite.[1]

La langue de G^1 étant le grec, le rédacteur visait à coup sûr des lecteurs hellénophones. Cependant, la langue dominante de la Haute Egypte était le sahidique. Il convient donc de s'interroger sur les lecteurs de G^1. Pour répondre à ce problème, considérons la situation des communautés pachômiennes de la fin du IVe siècle, la rédaction de G^1 ne pouvant dater d'avant la mort d'Horsièse en 386. Le lieu où on trouve, tout d'abord, un public hellénophone est une communauté monastique pachômienne dont, vers 390, l'évêque Théophile d'Alexandrie favorisa l'installation à Canope. Ce monastère se situait à environ douze mille d'Alexandrie. Il y avait beaucoup de Latins dans ce monastère,[2] mais il est certain que la majorité se composait des Coptes et surtout des Grecs quand on considère la topographie environnante d'Alexandrie. Si on pense que ce monastère conservait des œuvres pachômiennes en grec, comme on le voit par la traduction de Jérôme, il est très probable que

---

[1] Il est assez probable que les paroles des trois premiers disciples de Pachôme rapportées par G^1 25 remontent au rédacteur, qui, à travers eux, aurait voulu livrer le but de sa rédaction. Ce passage, qui n'a pas de parallèle dans les autres sources coptes et arabes, est inséré maladroitement dans le chapitre 25. Quand on compare G^1 24 et 25 avec *Bo* 23, ce dernier est plus cohérent que les premiers. *Bo* 23,29 «Alors ils s'adressèrent à lui en disant : Nous sommes peinés de te voir... » s'harmonise avec les phrases précédentes. Il en va de même dans *Am* 370, 12. Toutefois, la phrase de G^1 25 «Cependant ils lui disent : Pourquoi es-tu seul à te fatiguer, père, à tous les travaux du monastère ? » est en harmonie avec le chapitre 24, et non avec sa partie précédente.

le nombre des Grecs y étaient considérables. De ce fait, il est possible que la *Vita Prima* soit une *Vie* pour des païens grecs, autour du monastère pachômien de Canope, ainsi que pour les moines grecs qu'il abritait.

Pourtant, il faut penser à une autre raison justifiant la nécessité d'une première *Vie* en grec. Nous avons émis, auparavant, une hypothèse concernant une deuxième phase de la stratégie de fondation des monastères pachômiens : la fondation de monastères autour des métropoles.[3] Le grec n'était pas totalement ignoré, même dans les campagnes égyptiennes. De plus, les villes d'Egypte étaient plus grécisées que les campagnes, et le grec était important dans la haute société urbaine, ainsi que dans le service public et l'armée.[4] Et, Bien que peu maîtrisaient le grec, la littérature grecque n'en était pas moins dominante par rapport à la copte, minoritaire.[5] Dans cette perspective, les monastères aux alentours des capitales de *nomoi* avaient bien davantage besoin du grec, pour la propagande ou le recrutement, tandis que le grec comptait peu dans les premiers monastères. En conséquence, il ne faut pas exclure la possibilité que G^1 ait été une *Vie* pour la propagande cénobitique, dès la deuxième phase de l'histoire de la Congrégation pachômienne. De plus, un papyrus copte publié par W. E. Crum traduit en français par Lefort, nous apprend qu'Horsièse avait un interprète panopolitain appelé Olbios de Panopolis qui intervint dans un entretien entre son archimandrite et Théophile d'Alexandrie, probablement en 387 (Lefort, *Les Vies coptes*, p. 395). Ce renseignement est précieux, car il suggère la possibilité que cet interprète puisse être l'auteur ou un des compilateurs principaux, à tout le moins, de la partie de la Vita Prima relative au gouvernement d'Horsièse.

Le rédacteur de G^1 remanie certaines de ses sources pour son éloge de la vie monastique. Ce qu'il remanie dans sa rédaction pour l'édification des moines futurs, est la brutalité et la férocité de la mentalité copte. Pour dessiner des moines coptes angéliques, il est prêt à omettre certaines phrases de ses sources et à adapter ses récits. Un des exemples les plus intéressants est G^1 37, qui correspond à *Bo* 37-38. Ce qui est remarquable, quand on les compare, est l'omission et la déformation qui remontent certes directement au rédacteur de G^1. Selon *Bo* 37, Théodore dit à Pachôme, lors d'une visite à Phbôou de sa mère, que «mais même, si c'était nécessaire de la (c'est à dire sa mère) tuer, je ne l'épargnerais pas ». G^1 37 supprima cette parole trop exagérée qui révèle bien la personnalité de Théodore, en suivant sa source copte. Expliquer inversement l'ordre de compilation n'est pas possible. Ensuite, la

---

[2] *Praefatio hieronymi* des *Règles* de Pachôme.
[3] Voir *supra* p. 43 s.
[4] Bagnall, *Egypte*, pp. 240-251.
[5] *Ibid.*, p. 255-260.

mère de Théodore, selon *Bo* 38, retourna, à sa maison, affligée, car Théodore ne se présenta pas devant elle. Mais, G^1 37 adapte sa source copte en vue de l'édification des lecteurs, en rapportant qu'elle devint une moniale à Phbôou. Nous voyons aussi un autre exemple dans les récits relatant la démission d'Horsièse. Comme nous l'avons déjà vu, le rédacteur de G^1 substitue le conflit interne d'Horsièse à sa démission obligée, alors que les sources coptes expriment réellement l'événement par l'utilisation du mot «révolte » ou «chasser ». Et le rédacteur ne décrit pas le duc à la recherche de l'archevêque Athanase comme violent (G^1 138), alors que, dans *Bo* 185, «tenant en main une hache », il dit aux soldats de «tuer » d'éventuels frères désobéissants.

D'un autre côté, le rédacteur de G^1 pense à l'intellectualisme des lecteurs grecs, en développant ses récits. Il insère son prologue, chapitre 17, avant de raconter les tentations de Pachôme par des démons. Dans ce prologue propre à G^1, il essaye de justifier bibliquement les épreuves de Pachôme, en présentant «les miracles et prodiges accomplis par Dieu à l'occasion de Moïse et ses successeurs », avant d'aborder les tentations en détail dans les chapitres suivants. Le synode de Latopolis est un autre exemple. Selon *Am* 592, des évêques accusèrent Pachôme à ce synode au sujet de deux choses. L'une est son expérience d'une extase, l'autre sa capacité de clairvoyance. Mais G^1 *112*, dans ses articles d'accusation, omit la première, selon laquelle «ils apprirent que Pachôme dit être monté au ciel ». En revanche, le rédacteur nous montre Pachôme défendant longuement son don de clairvoyance. Aussi, remarquons que la tendance rationaliste de G^1 par rapport aux autres sources, ne signifie pas toujours un rejet de la tradition locale du cénobitisme pachômien. G^1 présente le nom des évêques du synode de Latopolis : Philon et Mouéi. G^1 n'emprunta pas cette liste dans *Am*. *Am* 593 ne mentionne pas leurs noms, mais il dit seulement que les évêques étaient au nombre de quatre. De plus, le sujet «temple de Dieu », que Pachôme utilisa pour se défendre contre l'accusation de clairvoyance, est un des thèmes typiques des moines pachômiens. Il ne faudrait donc pas croire, à cause du point de vue biographique du rédacteur, que l'ensemble de son récit soit secondaire par rapport à celui de *Am* 591-595.

Le rédacteur de G^1 a envie de protéger son héros de récits défavorables qui pourraient altérer sa dignité. Pourtant, il n'essaye pas de cacher complètement l'histoire réelle dans son but, à savoir une propagande pour la vie monastique adressée à ses païens grecs. Il laisse des échos qui insinuent faiblement ce qui se passa dans l'histoire du cénobitisme pachômien. Nous en voyons un cas dans le récit du synode de Latopolis. Selon *Am* 591-595, il semble que Pachôme ait été condamné à mort au synode de Latopolis. La scène d'*Am* est pleine de la

violence.[6] Pachôme est sauvé tout juste par un laïque Saouina, fonctionnaire de la ville de Latopolis. D'un autre côté, bien que, dans *G*[1], Pachôme ait été l'objet de l'admiration des évêques, le rédacteur laisse des traces de la violence collective de ce synode, mais en la réduisant à un homme possédé de l'esprit malin.[7] L'autre endroit où cette technique narrative est utilisée largement, c'est l'*Appendice*. Dans les récits à partir de la révolte contre Horsièse, le rédacteur essaye de présenter une histoire adaptée à ses lecteurs grecs plutôt que l'histoire elle-même. C'est pourquoi découvrir l'histoire de conflit est plus difficile dans l'*Appendice* grec que dans les *Appendices* coptes, si nous ne les lisons pas attentivement. Le rédacteur de la première laissa des échos, dans lesquels on ne peut percevoir qu'avec beaucoup d'attention la réalité du conflit, tandis que les dernières conservent des expressions plus directes et plus abruptes.

G[1] 145-146 doivent être considérés dans cette perspective. L'arrangement de *G*[1] 145 (*Bo* 204[b]-205[a]) - 146 (*Bo* 197-198) dans leur ordre présent, s'explique bien par la préoccupation d'édification des lecteurs.[8] L'humilité et l'obéissance réciproques d'Horsièse et Théodore, et la concorde entre eux «comme une seule personne» sont les vertus les plus grandes, essentielles pour la vie commune. Quelle que soit l'histoire, c'est dans la perspective d'édification de *G*[1] que les activités d'Horsièse comme vicaire pendant quelques années sont bien meilleures que sa catéchèse à Phbôou de seulement quelques jours. Ce que veut le rédacteur de *G*[1] par sa *Vie* de Pachôme, c'est créer des prototypes idéaux des moines cénobitiques. Quand il rencontre des sources qui ne s'accordent pas bien à son but, il les rend volontiers conformes à son intention. C'est dans ce sens que la *Vita Prima* est digne d'être appelée 'manuel du cénobitisme pour des païens grecs', à côté de la *Vie* d'Antoine, grand anachorète, par l'archevêque Athanase.

---

[6] «Et lorsque les prêtres et les moines entendirent cette parole de notre père Pachôme, ils s'écrièrent à la foule : 'Avez-vous jamais entendu semblable parole d'un homme ?' – Et ils répondirent d'une seule voix : 'Nous n'avons jamais entendu pareille chose de nos pères, ni des pères de nos pères'. Aussitôt il y eut une grande agitation dans l'église. Des gens crièrent : 'Qu'on ne mette la main sur personne autre que Pachôme'... On se mit à frapper notre père Pachôme pour le tuer...On fit alors monter notre père Pachôme sur sa monture et on le conduisit au monastère...la plupart d'entre eux étaient blessés et leurs habits étaient tachés de sang... » (*Am* 593-595).

[7] «A ces mots, l'auditoire admira tant la franchise que l'humilité du saint. Quand il eut achevé de parler, un homme possédé de l'esprit malin se jeta sur lui avec un poignard pour l'égorger. Mais le Seigneur le sauva par l'entremise des frères qui l'accompagnaient, cependant que le tumulte régnait dans l'église. Ainsi donc, tandis que les uns parlaient d'une manière, les autres d'une autre, les frères ayant été sauvés tout du long, ils se rendirent au dernier en date de leurs monastères, celui dit de Pachnoum, qui se trouve dans le district de Latopolis » (*G*[1] 112). Cette partie se reproduit, à travers de *G*[3] 163, dans *Am* 641,14 - 642,3.

[8] Comme Festugière l'a remarqué (p. 66), l'ordre de *Bo* est, dans ces récits, meilleur que celui de *G*[1].

B. La tendance pro-cléricale de G^1 : les pachômiens comme hommes de l'Eglise

Une particularité de G^1, qui ressort par rapport aux *Vies* coptes, c'est qu'il décrit le cénobitisme pachômien comme se rapprochant de l'Eglise. Nous ne connaissons aucun de moines ordonnés prêtres dans les monastères pachômiens. Pachôme lui-même ne voulut pas se voir conférer une dignité cléricale.[9] D'ailleurs, «il n'y avait personne parmi eux qui eût été constitué en dignité cléricale » dans les premières années du cénobitisme.[10] En effet, selon G^1 27, Pachôme suggère que l'état d'un moine-prêtre peut être permis dans les monastères : «Mais si à l'inverse quelqu'un des moines, ailleurs, a été constitué en dignité cléricale, nous ne le méprisons pas comme ami du pouvoir, à Dieu ne plaise ; nous le regardons surtout comme ayant eu la main forcée. Nous le considérons comme père soumis et imitateur des saints, pourvu seulement qu'il accomplisse sans reproche son service cultuel ». On peut se demander si ce discours, propre à G^1, peut remonter à la première période de Tabennêse. Il ne sera pas facile de donner une réponse positive, car les sources coptes se montrent hostiles à l'égard de la cléricature.

En ce qui concerne les évêques du synode de Latopolis devant lequel Pachôme dut se défendre, le rédacteur essaye de les concilier avec Pachôme.[11] «Les pères et frères qui examinaient nos affaires sont orthodoxes » (G^1 113). Cette sorte d'apologie pour le clergé n'est jamais en harmonie avec la description de ce synode selon *Am* 593 – 596, où les quatre évêques sont décrits comme ceux qui complotent contre Pachôme. Dans G^1 135, Théodore dit que «nous savons qu'après les Apôtres, nos pères les évêques sont ces pasteurs ». De plus, ce chapitre conserve la phrase suivante, qui est très étrangère à la pensée des moines pachômiens : «Eh bien, tous ceux aussi qui écoutent le Christ qui est en eux sont leurs enfants, même s'ils n'ont pas rang ou dignité ecclésiastique». On ne voit pas, dans les *Vies* coptes, ce type de discours qui identifie «les enfants de Pachôme » avec «les enfants des évêques ».

Quant à la construction d'une église à Tabennêse, G^1 la rapporte, de manière pro-cléricale, différemment des *Vies* coptes. Selon le témoignage copte, quand Pachôme «constata que beaucoup de gens étaient venus habiter ce village, il prit les frères ; ils s'en allèrent leur construire une église, pour y faire la synaxe ; d'ailleurs il y avait beaucoup de gens aux alentours de cet endroit… » (*Bo* 25). *Am* 371,10-13 nous donne un texte parallèle à celui de *Bo*. Mais, selon le grec, «voici encore à quoi notre vénérable père Pachôme mit tout son zèle,

---

[9] G^1 30, *Bo* 28.
[10] G^1 27.
[11] W. Bousset a montré que le synode de Latopolis est arrangé dans la rédaction de G^1 selon son intention pro-ecclésiale. *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923, pp. 231-236.

à construire une église dans le village désert pour les bergers des alentours qui étaient en assez grand nombre...Ce n'est pas de lui-même qu'il agit ainsi, mais sur l'avis de Sarapiôn, évêque de l'église de Tentyra » (G^1 29). Il ne semble pas que la construction de l'église de Tabennêse sur l'avis de Sarapiôn soit une invention littéraire. Tabennêse appartenait au diocèse de Tentyra, mais quelques autres monastères, à côté gauche de Tabennêse, relevaient du diocèse de Diospolis Parva. Je pense que l'explication de G^1 est historiquement très probable. En tout cas, G^1 décrit ici l'image d'un Pachôme obéissant à l'autorité ecclésiastique de l'évêque local.

Il faut noter que le rédacteur de G^1 tend à omettre toute histoire défavorable dommageable à la dignité cléricale. L'absence dans G^1 du récit de *Bo* 37, dans lequel les clercs aidèrent la mère de Théodore à monter sur la terrasse pour qu'elle puisse voir son fils, doit s'expliquer par l'omission intentionnelle du rédacteur de G^1. De même, le silence dans G^1 concernant un conflit sérieux avec des évêques n'accrédite pas pour autant de la postérité de sa rédaction. Quand Peeters est convaincu que l'absence dans G^1 de l'épisode de *Bo* 58 est un des exemples de la supériorité du récit copte,[12] il échappe à la tendance biographique de la *Vie* grecque, qui ne veut que la concorde et l'harmonie avec l'autorité ecclésiastique. Il est naturel que l'auteur qui substitue l'éloquence de Pachôme à la violence horrible du synode de Latopolis, souhaite supprimer dans son œuvre le scandale de la confrontation violente entre l'évêque de Latopolis et ses partisans, et Pacôme et ses moines.[13] En tout cas, le rédacteur de G^1 respecte la hiérarchie ecclésiastique, et il désire créer l'image d'un Pachôme sans conflit avec l'autorité de l'Eglise, ou plutôt qui obéit à l'autorité cléricale. C'est en ce sens que la première *Vie* grecque peut s'appeler la *Vie* pro-cléricale.

C. La tendance pro-anachorétique de G^1.

Les rédacteurs coptes possèdent un terme technique, «notre père » pour désigner Pachôme. L'auteur ou le rédacteur de G^1 nomme Pachôme de différentes manières, influencées par l'emploi anachorétique dans son ensemble. Outre ὁ πατηρ ἡμων ou ὁ πατηρ ἡμῶν Παχούμιος, il utilise ὁ θεῖος Παχώμιος (G^1 39), ὁ μέγας Παχούμιος (G^1 41), ὁ μέγας (G^1 42), ὁ γέρων (G^1 42, 51), ὁ πατήρ (G^1 50), et ὁ ἀββᾶς

---

[12] Peeters, «*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme* », pp. 310-311.

[13] «...Il (Pachôme) se leva, prit les frères et se rendit au sud à la montagne de Snê en un lieu appelé Phnoum. Lorsqu'il eut commencé la construction du mur du monastère, l'évêque de ce diocèse rassembla une grande foule ; ils partirent et s'attaquèrent à notre père pour l'expulser de cet endroit. L'homme de Dieu, notre père Pachôme, résista au danger, si bien que le Seigneur les dispersa, et qu'ils s'enfuirent d'auprès de lui... » (*Bo* 58).

Παχούμιος (G^1 61).[14] Cependant, l'appellation «notre père» n'est pas destinée exclusivement à la désignation de Pachôme. L'auteur ou le rédacteur de G^1 se sert de ce terme pour désigner Antoine et Athanase. Psarphios, vice-supérieur général, appelle l'archevêque Athanase ὁ πατηρ ἡμῶν (G^1 138). Antoine est appelé ὁ πατηρ ἡμῶν 'Αντώνιος (ch. 2), ὁ πατηρ ἡμῶν ὁ μακάριος 'Αντώνιος (ch. 120) – dans le ms *Atheniensis*, ὁ μακάριος πατηρ ἡμῶν 'Αντώνιος.[15] L'application du terme «notre père» à Athanase dans G^1 ainsi que dans *Bo*[16] n'est pas étonnante, parce que le terme était une marque d'un meilleur respect pour évêque.[17] En revanche, le cas d'Antoine est totalement différent. Les sources sahidiques n'attribuent pas une seule fois, l'appellation de «notre père» à Antoine. Il n'y a que deux formes pour Antoine dans S^5 : «le bienheureux apa Antoine» (122) et «apa Antoine» (123).[18] L'appellation d'«apa Antoine» ne souligne pas l'importance du personnage, le terme «apa» pouvant être utilisé pour désigner simplement des pères anciens, comme dans le cas d' «apa Zachée» (S^5 128) ou «apa Macaire» (S^5 131).[19] Pourquoi l'auteur ou le rédacteur de G^1 utilise-t-il le terme de «notre père» pour désigner Antoine, tandis que S^5 ne le fait pas ? Il n'est pas difficile de répondre à cette question. Les sources coptes se montrent parfois hostiles à l'anachorétisme, alors que G^1 essaye d'enlever l'écart entre cénobitisme et anachorétisme.

Quand nous établissons une comparaison entre S^5 120-121 et G^1 120, nous trouvons de grandes différences entre les deux épisodes. Dans l'épisode copte, Antoine fait la louange de «la voie apostolique», c'est-à-dire du cénobitisme, que Pachôme a fondée. Par contre, apa

---

[14] Les termes θεῖος et μέγας peuvent être utilisés pour se référer à des défunts : voir le dictionnaire de Lampe qui donne les exemples abondants pour le premier. D'autre part, Deny d'Alexandrie († 264/265) est appelé μέγας dans l'*ép* 188 1 *II* 122, 43 de Basile de Césarée. A la place du terme du ms *Florentinus* ὁ πατὴρ et ὁ ἀββᾶς Παχούμιος, les mss *Ambosianus* et *Atheniensis* utilisent respectivement ὁ πατηρ Παχώμιος et ὁ ἀββᾶς Παχώμιος. ὁ ἀββᾶς Παχούμιος apparaît la première fois dans le chapitre 61. Festègière traduit par erreur cette expression comme «Pachôme». Voir Halkin, *Santi Pachomii Vitae Graecae*, p. 41, 27.

[15] Le mot μακάριος est d'abord appliqué à désigner, chez les chez, les défunts (Pouchet, *Basile*, pp. 455, n. 3, 587 et 633, n. 2 ; Gain, *Cappadoce*, p. 76, n. 67 ; *Lettres* II de Grégoire de Nazianze, éd. de P. Gallay, p. 128, n. 3), mais également il peut qualifier les vivants (Maraval, *Macrine*, p. 259, n. 2 ; *A Patristic Greek Lexicon* de Lampe, p. 822, article E). Il a ici le premier sens.

[16] «...Certes l'archevêque Athanase est notre père après Dieu...» (*Bo* 185).

[17] Athanase lui-même appelle Alexandre l'archevêque d'Alexandrie (313-328) comme «notre père Alexandre». Athanase, *Lettres festales et pastorales*, traduites par Lefort, *CSCO* 151, Louvain, 1955, p. 72, 20. Apa Moïse utilise une appellation basée sur le terme «notre père» pour désigner Athanase l'archevêque dans une lettre envoyée à ses moniales : «notre saint père apa Athanase». *Ibid.*, p. 87, 5.

[18] Par contre, la *Vie* bohaïrique fournit à Antoine plus beaucoup de respect que la tradition sahidique. On trouve dans celle-là «notre saint père apa Antoine» et «notre saint père apa Amon» (*Bo* 2). Nous sommes persuadés que cette tendance soit contaminée par une tradition de la Basse Egypte, quand nous considérons que la vie bohaïrique dut être ouverte à Antoine, père d'anachorètes, tandis que la tradition sahidique ne l'était pas.

[19] Le seul terme «Apa» peut être utilisé pour désigner Pachôme, sans le nom propre. Quand Théodore dit que «Apa et apa Horsièse» (*Cat. Th.* 40, note 6), le premier désigne le fondateur du cénobitisme. Mais, à notre connaissance, les *Vies* coptes n'utilisent pas une seule fois le seule terme «apa» sans le nom propre pour appeler Pachôme.

Zachée attaque Antoine par une question offensive. «Oui, sans doute tu nous abuses ! », dit Zachée, «si la vie commune dans laquelle a marché notre père est la voie supérieure des Apôtres, alors pourquoi, toi aussi n'as-tu pas vécu en communauté, et nourri une foule d'âmes, comme tu l'as dit ? » (*S^5* 120). Aussi, le rédacteur de *G^1* supprima cette parole brutale dans son chapitre 120, en l'épuisant de ses sources coptes. Il introduit la rencontre des moines pachômiens avec Antoine, mais avec un point de vue défendant sa vie anachorétique. De plus, il présente un rapport, par Antoine, d'un personnage nommé Aôtas, qui lança le cénobitisme avant Pachôme, mais qui ne réussit pas à l'établir. Cependant, les sources coptes ne gardent aucun souvenir d'Aôtas. Dans la perspective copte, l'existence même d'une autre personne qui aurait fait l'essai de la vie commune avant Pachôme, est hétérodoxe. Ces deux constatations nous amènent à reconnaître, dans la perspective biographique de *G^1*, une position pro-anachorétique et une attitude un peu réservée pour le cénobitisme pachômien, par rapport à la tendance copte.

Notre confirmation de la tendance positive envers l'anachorétisme de *G^1* peut être renforcée par d'autres observations. *G^1* prend le commencement de la vie anachorétique à Tabennêse de Pachôme, pour les débuts du cénobitisme. L'expression, ὁ πατηρ ἡμῶν Παχούμιος, apparaît la première fois dans le chapitre 13-14. Festugière a omis, dans sa traduction du chapitre 13, l'expression de «notre père », par erreur. Selon le ms *Florentinus*, l'expression, ὁ πατηρ ἡμῶν Παχούμιος, se trouve au chapitre 13. Ces deux chapitres 13-14 racontent respectivement la mort de Palamon et la vie anachorétique de Pachôme avec Jean, son frère. Cette donnée nous permet de supposer que l'auteur de *G^1* voulut faire remonter la tradition du cénobitisme jusqu'à la première année de la vie anachorétique, à Tabennêse, de Pachôme. La tradition copte est subtilement différente de la grecque. En effet, selon *Bo* 22-23, la «sainte Congrégation » ne débute pas avec l'arrivée de Jean, mais avec la venue des trois premiers disciples, P□entaêsi, Sourous et P□oï (*Bo* 23), et la première apparition de l'appellation typique, «notre père » dans les sources coptes se situe après les récits concernant Jean, frère de Pachôme (*Bo* 22).[20] Ainsi, la tradition copte veut mettre la vie anachorétique du fondateur avec Jean en dehors de l'histoire du cénobitisme. Mais, contrairement à la perspective copte, la tradition grecque la considère comme le point de

---

[20] Quant aux *Vies* sahidiques, nous ne pouvons pas discerner les endroits où leurs auteurs ou rédacteurs voient le début du cénobitisme, à cause du caractère fragmentaire de leurs pages. D'autre part, en ce qui concerne *Am*, *Vie* complète, il faut d'abord enlever les couches insérées de *G^3* (*Am* 365,17-369-13 ; 373,15-380,9). L'appellation de «notre père» apparaît premièrement en *Am* 381, 3. Mais, comme le scribe d'*Am* change volontiers l'appellation de Pachôme lors de sa transcription de *G^3* (voir *infra*, p. 72), il est difficile de croire que sa transcription de l'appellation de Pachôme reflète fidèlement la tradition sahidique. Enfin, nous n'avons rien d'autre que *Bo* pour discerner le commencement du cénobitisme selon la tradition copte.

départ du cénobitisme pachômien. *Denys* et G^2 échouent à faire un repère particulier pour l'inauguration du cénobitisme pachômien, de manière rigoureuse, comme G^1 et *Bo*. Denys utilise «verus Pachomius» ou «beatus Pachomius» et G^2, ὁ Παχώμιος, dans leurs chapitres qui correspondent aux chapitres 13-14 de G^1.

Aussi, notre discussion a-t-elle un défaut du fait d'un problème philologique propre à G^1. Personne ne peut décider à quel degré l'appellation de Pachôme, telle qu'elle nous est transmise, reflète l'original grec. Nous ne savons pas même combien la variation des appellations de Pachôme est influencée par le scribe de G^1. Nous ne pouvons dire rien d'autre qu'une probabilité : il semble que le scribe de G^1 transcrivit assez fidèlement les variations d'appellation qui remonte à l'original de G^1. Ce qui est sûr, c'est que ces variations se situent loin de la tradition copte. On peut confirmer cette constatation par le cas du scribe d'*Am*. En transcrivant G^3, le transcripteur d'*Am* sentit déjà une inexactitude des variations grecques de l'appellation de Pachôme et il les corrigea souvent conformément à la tradition copte, une fois transcrite sa source copte en arabe. Par exemple, dans G^3 172 qui correspond à G^1 120, le ms. No 9, de G^3, du monastère de saint-Jean à Patmos appelle Antoine ὁ μακάριος πατηρ ἡμῶν ᾿Αντώνιος, suivant en cela le ms *Atheniensis* de G^1 (les mss. *Florentinus* et *Ambrosianus* de G^1 l'appellent ὁ πατηρ ἡμῶν ὁ μακάριος᾿Αντώνιος). Le ms. No 148, de G^3, du monastère de Denys au Mont Athos utilise ὁ πατηρ ἡμῶν μέγας ᾿Αντώνιος. En effet, le scribe d'*Am* omit «notre père» en l'appelant «le père, le grand Antoine». Il évite de donner à Antoine l'appellation «notre père», comme la tradition sahidique le fait. D'un autre côté, il corrige l'appellation de Pachôme dans la source G^3, conformément à la tradition copte. ὁ ἅγιος πατήρ Παχώμιος de G^3 170 (G^1 118 - ὁ ἅγιος πατήρ ἀββᾶ Παχώμιος) du ms. Patmos devient «notre père Pachôme» (*Am* 652, 11) par son transcripteur arabe. Le scribe arabe, après avoir lu la première source copte, corrige la très flottante appellation grecque, quand il traduit G^3 en arabe. Quant aux appellations de Pachôme et d'Antoine, le lecteur attentif trouverait sans beaucoup de difficultés un écart irréductible entre les *Vies* coptes et les *Vies* grecques. La tradition grecque a une tendance pro-anachorétique avec laquelle la tradition copte ne s'accorde pas.

D. Les caractéristiques éditoriales de G^1

Le caractère principal de la structure éditoriale de G^1 consiste en une adaptation libre de récits, dans un but d'édification et une tendance à la fois pro-cléricale et pro-anachorétique. G^1 5-6 sera l'objet d'une première attention pour examiner ces caractéristiques d'édition. D'abord, il faut comparer ces deux récits avec *Bo* 8-10. Ce qui attire notre attention dans cette comparaison, c'est, dans les récits grecs, l'absence totale de l'épisode de *Bo* 9 et 10^a qui rapporte un grand échec de Pachôme, trois ans après qu'il commença sa vie anachorétique. *Bo* 9 attribue le service des malades dans les villages au clergé, en distinguant manifestement le moine du clerc. Donc, l'absence de la première expérience d'échec de Pachôme dans G^1 peut être bien comprise dans sa perspective biographique, qui veut décrire des «moines parfaits ».

Nous trouvons, dans G^1 12-13, un cas où le rédacteur grec tente d'enlever une tension dans l'histoire. L'équivalent copte, *Bo* 16-18, ne cache pas une telle tension, autour de la maladie et de la mort de Palamon et du départ à Tabennêse de Pachôme. Palamon tombe malade de la rate, par suite de ses ascèses rigoureuses (*Bo* 16) et Pachôme va à Tabennêse, en le laissant malade (*Bo* 17). Enfin, Palamon meurt (*Bo* 18).[21] Or, cet ordre de l'épisode, maladie de Palamon, départ de Pachôme et mort de Palamon, est modifié chronologiquement dans G^1 12-13, selon lequel, le départ de Pachôme à Tabennêse (G^1 12) apparaît premièrement, ensuite la maladie de Palamon (G^1 13^a) et sa mort résultant de ses ascèses rigoureuses (G^1 13^b). Selon ces récits grecs, la mort de Palamon est imputée à ses ascèses, et non à la séparation avec Pachôme. Des lecteurs, suivant l'ordre de récits coptes, peuvent lire, comme suggéré par l'épisode, que le départ de Pachôme aurait influencé indirectement la mort de son maître. Le rédacteur de G^1 essaye de dénouer, par son réarrangement des récits, cette tension d'interprétation défavorable à son héros. Pachôme est parti avant que Palamon tombe malade (G^1 12) et la mort de Palamon est imputée entièrement à ses ascèses extrêmes (G^1 13). Ainsi, dans l'épisode grec, la tension de l'épisode copte est bien supprimée.

Cette méthode de lecture est importante pour comprendre comme ont été édités les récits grecs. Quand une tension existe dans les récits coptes, G^1 a souvent tendance à la diminuer ou à la faire disparaître. La comparaison entre *Bo* 25-28 et G^1 (27-32) en constitue un autre exemple. *Bo* continue, dans ces passages, à souligner le cénobitisme pachômien en tant que mouvement laïque. Pachôme ne veut pas de clercs dans son monastère (*Bo* 25). La communauté pachômienne a des règles constitutionnelles pour la vie commune des frères (*Bo* 26). Un ancien père gouverne le monastère des moniales sur le base d'un livre de règles écrit par Pachôme (*Bo* 27). Pachôme refusa d'être ordonné prêtre (*Bo* 28). Voici une énumération de faits visant à montrer que le cénobitisme pachômien fontionne bien, sans clercs, par le

gouvernement des laïcs par des laïcs, basé sur des règles. Pourtant, G^1 atténue l'anticléricalisme de *Bo*, en répétant trois fois une structure contradictoire. G^1 27 est positif envers le clergé, tandis que G^1 28 est négatif, dans le sens qu'il présente les officiers propres au monastère pachômien. G^1 29 est amical envers l'autorité ecclésiastique, une église de Tabennêse étant construite sur les conseils de l'évêque de Tentyra, alors que G^1 30 ne l'est pas, Pachôme y annulant la volonté de l'évêque qui souhaite l'ordonner. Enfin, selon G^1 31, Pachôme en haïssant l'hérésie et respectant les évêques orthodoxes est orthodoxe, alors qu'en G^1 32, il est indépendant de l'Eglise, en ce qu'il désigna un père pour gouverner le monastère des nonnes. Il semble que *Bo* 25-28 et G^1 27-32 parlent d'une chose semblable, mais ces deux séries, par leur technique d'arrangement des récits, ont une visée toute différente. La série copte décrit la communauté des laïcs, alors que le rédacteur grec peint une image de Pachôme comme homme de l'Eglise, en diminuant l'hostilité copte envers le clergé.

Quand nous comparons G^1 23-26 avec *Bo* 22-24, nous comprenons pourquoi les récits conclusifs des deux séries sont différents l'un de l'autre. *Bo* 24^b, épisode d'expulsion de cinquante moines, n'est pas cohérent avec la logique de la série G^1 23-26. La parole des trois premiers disciples que «tous les hommes » peuvent marcher à la suite de Pachôme ne peut pas s'accorder avec un épisode d'expulsion. Pourtant, le rédacteur grec place, en G^1 38, le même épisode que raconte *Bo* 24^b. L'intention biographique de G^1 explique bien ce déplacement du récit d'expulsion.

Dans d'autres cas, le rédacteur grec se sert de la structure d'encadrement, typique aux *Vie* coptes. *Bo* 43-48 utilise un encadrement dont le cœur se trouve au chapitre 46. Les chapitres 43-45 concernent le charisme de guérison de Pachôme, et les chapitres 47-48 racontent la maladie de Pachôme. Au centre de cette séquence, on trouve le chapitre 46 traitant l'apologie de Pachôme, où il dit que «les vraies guérisons sont les guérisons spirituelles de l'âme ». Ainsi, G^1 43-53 se compose de la combinaison de développements coptes avec d'autres sources. D'abord, les chapitres 43-45 traitent des guérisons de Pachôme. Le chapitre 47 traite des guérisons spirituelles, cœur de la série copte. Enfin, les trois derniers récits traitent largement de la maladie de Pachôme, comme *Bo* 47-48. D'un autre côté, le chapitre 46, qui dit ses sources orales, se démarque de l'ensemble. Les chapitres 48-50 développent le thème des guérisons spirituelles, déjà évoqué au chapitre 47. Si «reconnaître le seul vrai Dieu » est «une guérison » (G^1 47), il importe bien davantage de «voir Dieu invisible

[21] *Bo* 18, mutilé dès le début, doit être complété par *Am* 359, 8 - 360, 3.

dans un homme visible » (G^1 48) : Et il faut être vigilant envers «les jeunes enfants », parce qu'ils peuvent accéder plus facilement à la vision interne (G^1 49), Théodore en est un exemple (G^1 50). Un schéma peut simplifier notre comparaison des structures.

cœur de la série			guérisons spirituelles (vraie vision et enfants comme visionnaires)	
Bo	43 - 45		46	47 - 48
encadrement	guérisons de Pachôme			maladie de Pachôme
cœur de la série			guérisons spirituelles	
G^1	43 - 45	(46)	47(48 – 50)	51 – 53
encadrement	guérisons de Pachôme	(sources orales du récit)		maladie de Pachôme

(Schéma 5)

Nous voyons un autre encadrement indépendant dans G^1 55-64 où la séquence de récits grecs n'a pas de correspondance dans *Bo*. Le premier et le dernier chapitre de cette séquence racontent l'abstinence de Pachôme. Dans les chapitres 56-57 et 62-63, le héros enseigne ses disciples. Les quatre récits, de 58 à 61, qui se situent au centre de la séquence, présentent des règlements et des exemples concernant la prière et la tempérance. La structure de double encadrement de ces récits est la plus soignée de la *Vita Prima*. La méthode d'encadrement est utilisée, nous semble-t-il, pour la dernière fois en G^1 88-93. G^1 88 ouvre son encadrement par un épisode où Théodore voit une vision surnaturelle, et G^1 93 le ferme par une autre vision. Les autres épisodes, entre l'ouverture et la fermeture de l'encadrement façonnent des images de Théodore comme disciple de Pachôme. La technique d'encadrement n'a pas non plus, cette fois-ci, d'équivalent dans les *Vies* coptes.

En effet, nous ne trouvons pas d'encadrement, à partir du chapitre 94 jusqu'au bout de la *Vie*, chapitre 150. On ne doit pas prendre cette observation pour un détail insignifiant, parce que *Bo* et S^5 dépendent principalement de la méthode d'encadrement pour la *Vie* des successeurs de Pachôme, comme nous l'avons déjà montré. Notre critique d'édition nous amène à conclure qu'il n'est pas vraisemblable que G^1, tel que nous le possédons, ait comme source *Bo* ou S^5, telles qu'elles nous sont transmises, ou une de leur version. Si G^1 les a comme modèle de rédaction, pourquoi son rédacteur n'utilise-t-il pas une seule fois, dans

l'*Appendice*, la technique d'encadrement qui est vraiment typique dans les *Appendices* coptes ? C'est donc structurellement que l'*Appendice* grec ne provient pas des coptes.

Quant à la *Vie* de Pachôme proprement dite, de ce que G^1 a une structure d'encadrement, il ne faut pas conclure imprudemment que le rédacteur de G^1 n'a qu'une *Vie* copte sahidique sous les yeux. Même lorsqu'elle développe ses récits par la méthode d'encadrement, elle présente d'autres aspects, historiques autant que rhétoriques, dont l'équivalent copte n'existe pas. Même si on veut attribuer des matériaux rhétoriques à une tradition littéraire qui ne reflète pas la tradition locale, il n'est pas défendable de faire la même chose pour des rapports historiques.

Une autre manière d'arrangement des récits qu'utilise G^1 est la méthode de juxtaposition ou énumération. Cette méthode est utilisée quand le rédacteur ou l'auteur de G^1 veut rassembler quelques épisodes dans un même sujet, ou qu'il souhaite énumérer des récits similaires. G^1 39-42 est consacré aux récits de gens extérieurs du monastère, qui cherchent Pachôme pour telle ou telle raison.[22] La technique préférée du rédacteur de G^1 est la juxtaposition ou énumération. La plupart des récits, excepté ceux intégrés dans une structure d'encadrement, sont organisés par juxtaposition ou énumération dans la *Vie* de Pachôme.[23] En général, la chronologie, dans une série de récits, n'est pas, pour le rédacteur, un élément important. Toutefois, dans certains cas, il la respecte à quelque degré, comme en G^1 106-109, qui parle de la tentation de Théodore, ou en G^1 110-116 relatant les dernières années de Pachôme, mais surtout dans les anecdotes des premières années de Pachôme du début au chapitre 16. L'ordre chronologique n'est à coup sûr pas la principale préoccupation dans le développement de l'histoire. La chronologie donne des repères temporels à un cadre plus général : enfance, conversion, vie anachorétique, fondation et organisation du *coenobion*, mort de Pachôme et gouvernement de ses premiers successeurs. Toutefois, à l'intérieur de ce cadre, des récits s'arrangent selon l'intention d'édition du rédacteur, mais non par ordre chronologique.

Ce qu'il est important de noter sur la structure éditoriale, c'est que, dans l'*Appendice*, nous chercherions en vain une méthode déjà utilisée dans la première partie de la *Vie*, c'est-à-

[22] Dans ces quatre récits, les protagonistes, à côté de Pachôme, sont respectivement un conseiller d'une municipalité, un prêtre appelé Denys de l'église de Tentyra, une femme de Tentyra et un père d'un monastère près de Tabennêse.

[23] Le rédacteur de G^1 utilise la structure d'encadrement dans les trois séquences, les chapitres 43-53, 55-64, 88-93. Pour le reste des récits, il se sert de la technique de juxtaposition ou énumération. Il s'agit des chapitres 1-16, 17-22, 22-26, 27-32, 33-37, 39-42, 65-71, 72-77, 78-83, 84-87, 94-95,96-105,106-109, 110-116, 149-150. Les chapitres 38,46, 98-99 sont hors du contexte.

dire *Vie* de Pachôme proprement dite. Pour les chapitres 117-129 traitant du gouvernement d'Horsièse (et Pétronios), et les chapitres 130-148, celui de Théodore, le rédacteur ne se sert ni de la structure d'encadrement, ni d'une méthode de juxtaposition des récits cohérents. Chaque séquence arrangée selon l'ordre chronologie dans son ensemble ne se lie pas à d'autres sujets que les gouvernements d'Horsièse et de Théodore. En revanche, il ne présente que des extraits montrant le meilleur des gouvernements d'Horsièse et de Théodore. D'où vient cette simplicité contrastant avec les techniques littéraires de la *Vie* de Pachôme proprement dite ? Que pouvons-nous dire de l'*Appendice* à partir de cette constatation ? C'est une question dont nous nous occuperons tout à la fin de l'analyse de l'intention biographique de G^1.

Pour finir, il faut indiquer que G^1 ne fut pas rédigée d'un seul coup. G^1 préserve, comme des savants l'ont indiqué, des variations quant à l'appellation topographique et la forme des noms propres. [24] Toutefois, il ne nous semble pas qu'il faille croire que la présence de ces divergences témoigne automatiquement d'une compilation tardive. Quant aux différences d'orthographe de G^1, Halkin nous semble les avoir estimées.[25] Des traces, en particulier dans le ms *Florentinus* de G^1, de l'utilisation de sources coptes, n'accréditent pas la thèse d'une compilation tardive, mais elles nous montrent l'ancienneté de la copie de G^1.

E. Le rédacteur ou compilateur de G^1

La dernière question sur G^1 concerne son auteur ou compilateur. Pour répondre à cette question, on doit suivre une perspective qui sépare la première *Vie* de Pachôme de la *Vita Prima*. Nous avons déjà développé une réflexion sur la rédaction de la première *Vie*, autour d'un conflit entre les écoles théodorienne et horsienne. Si la première *Vie* fut rédigée, selon notre hypothèse, par des frères interprètes grecs, elle aurait été écrite, sans doute, en grec, puis probablement en copte, peu après la rédaction de la première *Vie*. Cette *Ur-Vita* doit être attribuée à l'école théodorienne, parce que ses auteurs s'expriment par Théodore, comme

---

[24] Lefort, *Les Vies coptes*, p. XXXIX. G^1 commence par appeler la maison-mère Πβόου forme sahidique authentique, puis Παβαῦ. Le grand économe Papnoute est Παφνούθης Παφνούτιος ; P□entaêse est Ψενθάης, Ψενθάησις, Ψενθάησιος ; Psahref, successeur de Papnoute, est Ψαρφεῖν, Ψάρφιος, Ναφερσαῖς ; Peeters, «*A propos de* … », p. 310. Pour le monastère de Phnoum, G^1 utilise des formes variées : Παχνούμ, Πιχνούμ, Παχνοῦν, Παχνῶν, Παχμοῦ. «Toutes ces graphies convergent vers la forme sahidique **Π-ϩΝΟΥΜ**. L'article se sera fusionné avec l'aspirée initiale » ; pour les différences des trois mss de G^1, voir également Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, pp. 10-18.

[25] «D'où proviennent ces différences d'orthographe ? Il paraît difficile de les attribuer au caprice des copistes grecs, et le plus vraisemblable est qu'elles remontent jusqu'à des copies très anciennes, où la graphie reflétait des nuances dialectales ». *Ibid.*, p. 17.

nous en avons discuté.[26] Aussi, nous ne pouvons pas décider quelle est l'*Ur-Vita*, mais nous possédons un témoignage sur sa teneur, que nous rapporte *Bo* 194. La première *Vie* fut consacrée à glorifier Pachôme, et son contenu consista en la jeunesse de Pachôme, ses difficultés, ses tentations par des démons, ses charismes et ses visions, donc des thèmes typiques de l'école théodorienne. *Bo*, S^5 et S^6 ne sont que des formes de la même tendance biographique, prolongées jusqu'au gouvernement de Théodore. Nous l'avons déjà expliqué plus haut.

Maintenant, tournons notre attention vers la *Vita Prima*, telle qu'elle nous est transmise. D'abord, nous trouvons un écart important entre la première *Vie* et la *Vita Prima* concernant la perspective biographique sur Pachôme. Le rédacteur de G^1 montre une attitude réservée envers son héros, Pachôme : «Οὐ γαρ εἷς ἦν τῶν προφητῶν ἠ τῶν πατριαρχῶν ἠ τῶν ἀποστόλων, ἀλλα τέκνον αὐτῶν ἐστιν γνήσιον, ὡς και οἱ λοιποι τοιοῦτοι κατα τόπον εἰσίν» (G^1 98). Et sa rédaction, c'est «οὐχ ἵνα ἐπαινέσωμεν αὐτόν », mais simplement «ἵνα μη τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν περι τοῦ τελείου μονάζοντος πατρος ἡμῶν». Ici, nous touchons une couche qui remonte à un rédacteur plus tardif que l'auteur pluriel de la première partie de G^1. Nous avons attribué largement aux moines interprètes les chapitres 98-99 qui rapportent la rédaction de la première *Vie*. Par contre, la citation que nous avons faite maintenant ne semble pas remonter aux frères interprètes, parce que leur rédaction de la *Ur-Vita* suit la tendance de l'école théodorienne, tandis que notre citation est complètement contraire à cette même école. Il est très probable que l'attitude réservée envers Pachôme remonte directement au rédacteur de G^1, qui incorpora à la *Vie* de Pachôme proprement dite l'histoire d'Horsièse et de Théodore. Le rédacteur de G^1 remanie la *Vie* de Pachôme déjà existante. Il n'est pas possible de déterminer, par les données philologiques du dossier grec, à quel degré il contamina sa source par son intention biographique. La solution probable à ce problème est dans la distinction des tendances biographiques des *Vies* grecques, comme nous l'avons conclu dans notre première partie. L'attitude réservée envers la glorification de Pachôme de G^1, ne peut pas s'accorder avec la tendance de l'école théodorienne qu'aurait reflété la première *Vie* de Pachôme. Et en ce sens, elle doit donc être attribuée à la plume du rédacteur, qui ajouta l'*Appendice* à la *Ur-Vita*, et non pas à l'auteur de cette dernière.

Si notre hypothèse est reçue, il nous faut nous demander l'origine de l'intention biographique de G^1. Nous avons déjà traité sa position pro-cléricale et pro-anachorétique.

---

[26] Voir *supra* p. 8s.

D'où vient cette tendance, particulière à G^1 ? Supposer qu'elle résulte de l'auteur pluriel de G^1, disciple de Théodore, n'est pas soutenable. C'est historiquement que le cénobitisme pachômien se caractérise par une tradition opposée à la tendance grecque, que nous allons traiter dans la partie consacrée à *Bo*. Aussi doit elle être attribuée au dessein du rédacteur de G^1. Cependant, y a-t-il, parmi les récits relatant la *Vie* de Pachôme proprement dite, d'autres éléments contaminés par l'intention du rédacteur ? On ne peut pas répondre ici à cette question complexe, parce qu'il s'agit de l'ensemble du dossier pachômien. Ce qui est sûr, c'est que la première *Vie* de Pachôme est incorporée par le rédacteur suivant dans G^1, selon son point de vue rédactionnel : Aussi les faits historiques que conserve G^1 ont une valeur précieuse pour l'histoire du cénobitisme pachômien, à côté des *Vies* coptes.

Pour finir, on doit se demander qui était le rédacteur de G^1. Si nous considérons sa tendance pro-anachorétique, il apparaît qu'il n'était pas hostile à l'anachorétisme. D'ailleurs, nous pouvons supposer qu'il se trouvait dans un ordre clérical, parce qu'il est un défendeur du clergé dans l'ensemble de son œuvre. Ce prêtre-moine qui était favorable à l'anachorétisme semble avoir vécu à la Congrégation à l'époque des gouvernements de Théodore et d'Horsièse. Quant à sa datation approximative, nous supposons que G^1 aurait existé après le gouvernement d'Hosrisée (mort après 387) et probablement durant la première moitié du Ve siècle. Nous avons une raison suffisante pour démontrer notre hypothèse. En effet, les lecteurs peuvent arriver à une meilleure et exacte compréhension des caractéristiques des gouvernements d'Horsièse et de Théodore. Dans aucun des *Appendices* coptes qui nous ont parvenu, nous ne pouvons aboutir à une telle compréhension. Comme nous l'avons montré avant, les *Appendices* coptes ont un caractère complémentaire. Il faut ajouter que l'auteur de l'*Appendice* grec est plus proche de l'école horsienne, car, comme Horsièse, il montre des réserves, quant aux éloges de Pachôme.

Mais il faut hésiter beaucoup pour affirmer qu'il était affilié à l'école horsienne. Son rapport a une objectivité incomparable aux *Appendices* coptes, au sujet du gouvernement d'Horsièse et Théodore. Il ne veut pas déformer ou cacher l'histoire, s'il ne s'agit pas de but d'édification pour ses lecteurs grecs. En particulier, il évite d'évoquer ouvertement le grand scandale concernant le conflit entre Horsièse et Théodore, mais il nous fournit la meilleure compréhension sur les caractéristiques des gouvernements des deux premiers successeurs. En bref, il écrit et rédige son *Appendice* avec les yeux d'un historien, mais non pas comme un disciple inscrit dans une école. Les *Appendices* de *Bo* et S^5 se servent de la structure d'encadrement pour donner à Théodore l'aspect d'un véritable disciple de Pachôme et du maître spirituel de la Congrégation. Cependant, l'*Appendice* de G^1 a la pudeur de n'honorer ni

Théodore ni Horsièse. Il a une conscience exacte et évidente de la position théologique des deux pachômiens, conscience qui caractérise le gouvernement d'Horsièse comme pachômianisme évangélique et celui de Théodore comme pachômianisme enthousiaste. Il y a, dans la *Vie* de Pachôme proprement dite, beaucoup d'éléments rhétoriques et littéraires, dont l'authenticité doit être examinée rigoureusement, cela à cause du souci motivé par son intention éducative. Par contre, dans l'*Appendice*, nous ne trouvons pas tel phénomène caractéristique de la partie précédente. En conclusion, nous rencontrons, dans son *Appendice* grec, un historien pachômien - incliné vers la préférence horsienne dans toute son œuvre - dont le rapport a une impartialité exceptionnelle par rapport aux *Appendices* coptes. Cet historien pachômien n'était-il pas Olbios de Panopolis, disciple et interprète d'Horsièse, mais qui est mentionné une seule fois dans les sources ?[27]

II. La *Vie* bohaïrique (et S^5, S^6)

A. Le but de la *Vie* bohaïrique : Théodore honoré[28]

Les *Vies*, *Bo*, S^5 et S^6, qui prolongent leurs récits jusqu'aux premiers successeurs, en conservant la tradition locale appartiennent à un même type de *Vie*, qui remonte sûrement à l'école théodorienne. On peut discerner, sans beaucoup difficulté, la volonté du rédacteur de présenter une image d'un Théodore honoré, déjà dans la première partie de sa *Vie*. Nous trouvons, dans le chapitre 32^b, un cas où le rédacteur accorde à Théodore la première fois l'appellation de «notre père », tandis que Théodore n'est qu'un novice dans la séquence des chapitres 29-32. Cette appellation honorifique, appliquée très tôt à Théodore dans *Bo*, ne figure ni dans le texte arabe équivalent d'Amélineau,[29] ni dans G^1 36^b, sa correspondance grecque. Dans d'autres cas, le rédacteur décrit, dans des récits destinés à louer la vertu de Théodore, un antagoniste de son héros comme ancien. Nous en trouvons un exemple dans *Bo* 63. Tournons, d'abord, notre attention vers G^1 67-68, son équivalent grecque. Un frère demande à Pachôme de rendre visite à sa famille, sans la motivation convenable que la règle

---

[27] Voir *supra* p. 105.

[28] Il va sans dire que le but primaire des *Vies* est la glorification du fondateur du cénobitisme (cf. Ladeuze, *Etude*, pp. 84-101). A côté de cette cause principale, on peut remarquer que Théodore est, surtout dans les recensions égyptiennes, un personnage du premier plan. Cf. Rousseau, *Pachomius*, pp. 178 ss.

[29] *Am* 406,13-14, qui correspond exactement au début de *Bo* 32^b présente simplement «Théodore ».

prescrit.[30] Il lui dit que si Pachôme ne le permet pas, il va quitter la vie monacale. Pachôme le lui permit, et Théodore accompagne le frère.[31] En effet, dans le chapitre suivant, Théodore pose une question à un ancien frère sur l'interprétation de Lc 14,26 : «Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère ...». L'ancien frère lui répond : «L'Ecriture a mis ses principes très haut afin que nous en atteignions une petite partie. Car, sans cela, comment haïrions-nous nos parents ? ». A l'écoute de cette parole, Théodore se met en colère en l'accusant : «Est-là vraiment votre foi, à vous autres Tabennésiotes ? L'Evangile parle d'une sorte, et toi d'une autre sorte ? Je m'en vais d'ici : je ne reste pas. J'étais bien là où j'étais jadis : les pères de là-bas n'ont jamais renié l'Evangile ». Ce que nous devons remarquer, c'est qu'il y a, dans cet épisode, deux personnages distincts pour l'autre partie de Théodore : un ἄλλος ἀδελφός (G^1 67) et un ἀρχαῖος ἀδελφός (G^1 68). Par contre, dans *Bo* 63, le frère que Théodore accompagne à sa visite familiale (63^a) est le même personnage qu'un ancien père que Théodore, «un néophyte » interroge sur l'interprétation biblique (63^b). Pourtant, un frère de *Bo* 63^a ne peut pas être «un ancien », parce qu'il n'est pas vraisemblable que Théodore, «un néophyte », accompagne un ancien. D'ailleurs, selon *Am* 410,11 qui correspond à *Bo* 63^a, ce personnage est présenté comme «un jeune homme ». L'adaptation du rédacteur de *Bo* doit être attribuée à sa présentation d'un Théodore honoré qui accompagne, malgré son état de novice, un ancien. Dans ce contexte, «un ancien » de *Bo* 187 doit être corrigé comme «un frère » de G^1 140.

Une adaptation plus grave de la *Vie* de Pachôme proprement dite se fait à la «grande pénitence » de Théodore. Selon G^1 107, la pénitence de Théodore dure pendant deux ans, jusqu'à la mort de Pachôme. Et G^1 ne rapporte aucune réhabilitation de Théodore, avant la démission d'Horsièse. Par contre, *Bo* 97 raconte sa réhabilitation, réalisée approximativement entre la fin de 345 et le début de 346, quelques mois avant la mort du fondateur : «Il (Théodore) marchait sur ses traces (de Pachôme) jusqu'au jour de sa mort ; en outre, s'il (Pachôme) l'envoyait faire la visite des frères, il (Théodore) s'asseyait et leur adressait la parole de Dieu ». Veilleux a vu une réhabilitation de Théodore dans ce passage.[32] Mais, il semble qu'elle ne remonte qu'au rédacteur ou scribe. Pachôme ne le rétablit pas aux affaires pour les âmes des frères. L'observation que la phrase est une répétition de la dernière partie de *Bo* 74 suggère la possibilité que la réhabilitation de Théodore puisse être un ajout littéraire.

---

[30] *Praecepta* 54-55 prescrit des conditions nécessaires pour l'admission de la visite des maisons familiale : la maladie ou la mort des parents ou des proches. Le frère de G^1 67 qui demande une visite de sa famille n'avait pas de condition convenable à sa visite.

[31] Lors d'une sortie à l'extérieur de monastère, des frères devaient être accompagnés par un compagnon (*Praecepta* 56).

Une preuve plus persuasive est un témoignage de S^6. S^6 (Lefort 325, 34) dit que la période de la pénitence de Théodore fut de «sept années ». Si nous enlevons, au nombre de sept, cinq ans, période du gouvernement d'Horsièse, nous avons deux ans, ce qui correspond avec le rapport de G^1. En bref, la «grande pénitence » de Théodore commença deux ans avant la mort de Pachôme pour finir avec la démission d'Horsièse. Le rédacteur d'*Am*, bien qu'il tombe dans un anachronisme, connaît la pénitence de sept ans de Théodore.[33] La réhabilitation de Théodore par *Bo* 97 doit être attribuée à la main du rédacteur, appartenant à l'école théodorienne, qui voulut supprimer, aussitôt que possible, c'est-à-dire avant la mort de Pachôme, la honte de son maître.

Quant à l'apologie de Théodore pour son consentement à la proposition des anciens, le rédacteur de *Bo* est prêt à défendre, de façon raisonnable, son maître Théodore. *Bo* défend son héros comme suivant : «Voilà sept ans que je suis près de toi et que tu m'envoies fréquemment faire la visite des frères…or jamais cette pensée ne m'est venue à l'esprit, que ce serait moi qui, après toi, deviendrais leur père. Puis, comme les frères me pressaient à ce sujet, j'ai consenti… » (*Bo* 94). G^1 106 substitue *logismoi* à l'apologie, tandis que le texte arabe d'Amélineau offre trois apologies semblant contradictoires l'une avec les autres.[34] Parmi toutes les apologies, celle de *Bo* protège, le plus adéquatement, l'image de Théodore du désir mondain que voulait éviter la vie monastique. Les épisodes autour de la pénitence de Théodore étaient réfléchis sérieusement par les disciples de Théodore, en particulier les disciples qui écrivirent une *Vie* de son maître pour l'ajouter à la *Vie* du fondateur. C'est pourquoi l'apologie de *Bo* est plus artificielle, tandis que celle d'*Am* est plus historique.

Outre l'exaltation de Théodore et l'adaptation des récits, la quantité des pages en sa faveur et la structure des anecdotes constituent une autre preuve témoignant du but du rédacteur d'honorer Théodore. Si on compte des récits dont le héros est Théodore ou où il joue un rôle important, plus de la moitié de la *Vie* est consacrée à Théodore, mais non pas à

---

[32] Veilleux, *La vie de s. Pachôme*, p. 280, *SBo* 97 note 3.

[33] «Sept ans après que Théodore eut été ainsi puni, notre père le prit près de lui et le fit travailler sous sa main comme auparavant… » (*Am* 591, 1-4).

[34] «Voilà sept ans que j'ai été envoyé par toi aux monastères pour les visiter et régler toutes choses à ta place et jamais il ne m'est venu à la pensée de me dire : 'Après lui, c'est moi qui tiendrai sa place.' Or, à présent, cette tentation m'afflige et je n'ai pu encore la vaincre » (*G^1 106*). *Am* 579,2-5, nous offre la première apologie : «…car au moment où les frères lui parlèrent, il oublia la pensée de grandeur avec laquelle le méchant Satan le tentait et pour laquelle il avait imploré Dieu. Ainsi, il se mit d'accord avec eux et ne les réprimanda point ». Ensuite, la deuxième se trouve dans *Am* 579,13-15 : «J'ai péché, parce que l'amour du commandement se trouve toujours en moi ! C'est pourquoi, lorsque les frères m'ont parlé, mon cœur a acquiescé de suite (à leur parole) ». Enfin, *Am* 584,11-16 présente la troisième : «Priez pour moi, ô mes frères, afin que le Seigneur me pardonne tous mes péchés, car la séduction qui a eu lieu pour moi ne date pas d'aujourd'hui seulement ; mais elle est venue du désir de la grandeur qui était en moi chaque jour, car je désirais cette chose depuis longtemps. Aussi quand les frères m'en eurent parlé, je tombai d'accord avec eux aussitôt ».

Pachôme. Ce phénomène de déséquilibre statistique, qui ne s'entend pas bien avec le titre de la *Vie* de Pachôme est due à une rédaction de l'école théodorienne. Quant à la structure des anecdotes des *Appendices*, comme nous l'avons déjà expliqué ci-dessus, *Bo* et S^5 se servent typiquement de la technique d'encadrement pour honorer Théodore. En conclusion, la constatation que les *Vies* coptes possédant leur *Appendice*, sauf *Vies* appartenant à la compilation littéraire, remontent à la plume de l'école théodorienne, doit être maintenant acquise.

B. La tendance anti-cléricale

Par notre développement de la tendance pro-cléricale de G^1, nous avons suggéré une préférence contraire de *Bo*. Il est important de constater, pour déduire historiquement la position du cénobitisme pachômien du clergé, le fait que la tradition copte s'oppose à la tendance de G^1. La première donnée qui attire notre attention se trouve dans *Bo* 25, qui explique une attitude négative de Pachôme envers le clergé. Selon une phrase n'ayant pas d'équivalent dans G^1, «notre père Pachôme ne voulait pas de clercs dans ses monastères, à cause de la jalousie et de la vaine gloire ».[35] Le rédacteur de *Bo* accentue, par sa méthode d'encadrement, la négativité du cénobitisme pachômien à l'égard du clergé dans son époque de Tabennêse, négativité que souligne cette phrase. Le rédacteur raconte que, dans *Bo* 25, personne n'avait rang dans le clergé, Pachôme ne voulant pas de clercs dans la vie commune, et que, dans *Bo* 28, il se cacha pour éviter l'ordination de prêtre que souhaitait l'évêque Sarapion. Il a inséré, dans cet encadrement, un rapport relatant «des officiers de Tabbênse, établis par Pachôme, responsables des affaires de frères » (*Bo* 26) et «le premier monastère des nonnes qu'un supérieur nommé par Pachôme gouverne selon les règles écrites par ce dernier » (*Bo* 27). Ce qu'il veut dire par cette structure tendancieuse est clair : le monastère cénobitique pachômien marche bien, d'une manière personnelle sans dépendance cléricale (*Bo* 25 et 28), à travers un système, centré sur les seuls laïcs (*Bo* 26 et 27). Ce qui attire notre attention est une parole, absente à G^1, qu'Athanase adressa à la foule au sujet du fait que Pachôme se cacha pour éviter l'ordination. «Saluez votre père et dites-lui : 'Tu t'es donc caché à nous, fuyant ce par quoi arrivent la jalousie, la discorde et l'envie, tu t'es choisi ce qui est supérieur, et demeurera à jamais dans le Christ ». C'est exactement une répétition de la position anti-cléricale de *Bo* 25 voyant dans les clercs la vertu mauvaise. C'est par cette parole assez anti-cléricale, attribuée à l'archevêque d'Alexandrie, parallèle au refus de

l'ordination de Pachôme, que l'encadrement de cette séquence de quatre récits se ferme solidement et manifestement.

Un autre exemple qui concrétise l'attitude offensive pour les clercs comme *Bo* 25, nous pouvons le trouver dans une anecdote évoquant Théodore d'Alexandrie. Selon *Bo* 89, Théodore l'alexandrin se rend compte, après avoir passé douze ans comme lecteur dans une église, que «les clercs se livraient à de vaines disputes, à de repas nombreux et à l'orgueil ». Ensuite, il se détermine à aller dans un monastère pachômien en Thébaïde. Ainsi, le clergé est présenté de nouveau ici à la suite de *Bo* 25, comme un symbole de mal ecclésiastique. La critique faite à l'égard des clercs par la bouche de Théodore d'Alexandrie est un rapport particulier à cette *Vie* copte, sans correspondance avec G^1. Dans *Bo* 58, une confrontation violente est suggérée, autour de la construction d'un monastère pachômien de Phnoum, entre des gens diocésains avec leur évêque et des moines suivant Pachôme. La fin de cette rencontre brutale aboutit à la victoire de Pachôme, interprétée par l'auteur ci-dessous : «L'homme de Dieu, notre père Pachôme, résista au danger, si bien que le Seigneur les dispersa, et qu'ils s'enfuirent d'auprès de lui ». Dans cet événement, l'attitude négative envers le clergé est présentée sous une forme plus renforcée que d'autres endroits. L'évêque de Phnoum et ses diocésains sont décrits comme la force opposée à la volonté du Seigneur.

Mais, si on ne mentionne que la position défavorable pour les clercs du cénobitisme pachômien, ce n'est que voir la moitié de sa tendance cléricale. Il y a une autre tendance, attachée à l'Eglise et son orthodoxie, qui se situe de l'autre côté de son attitude négative pour les clercs. Cet attachement pro-ecclésiastique se réalise par une adhésion à Athanase, archevêque d'Alexandrie.[36] Quand des frères pachômiens, dans leur voyage annuel vers Alexandrie, entendirent Théodore l'alexandrin les solliciter de l'emmener en Thébaïde, leur première réaction fut réservée avec la réponse ci-dessous : «nous ne pouvons pas t'emmener avec nous à cause de tes parents et à cause de l'archevêque »(*Bo* 89). Nous trouvons un grand écart entre cette réserve des moines pachômiens et leur confrontation de force avec l'évêque de Phnoum.

La tradition copte essaye de décrire une intimité réciproque entre le cénobitisme pachômien et Alexandrie. Lors de la visite d'Athanase en Thébaïde de 329-330, les moines pachômiens «l'introduisirent dans le monastère (de Tabennêse) et «il eut fait sa prière dans

---

[35] Ce passage n'a de correspondance ni dans *Am* 372 ni dans S^5 25.

[36] Le sixième canon du Concile de Nicée légalise l'autorité religieuse du patriarche d'Alexandrie sur toute l'Egypte. Voir Veilleux, *La liturgie*, p. 192.

leur salle de réunion et dans toutes leurs demeures » (*Bo* 28). D'autre côté, selon *G*[1] 30, c'est simplement que «Pachôme reconnut sur le bateau Athanase comme un saint serviteur de Dieu » (Ὅμως δε ἀτενίσας ἐπέγνω αὐτον ἐν τῷ πλοίῳ ἅγιον δοῦλον τοῦ Θεοῦ).[37] Ensuite, quant Théodore fait visite la première fois à Alexandrie, Pachôme «écrivit une lettre pour notre saint père apa Athanase » (*Bo* 96), tandis qu'il n'y a pas de mention d'une lettre dans *G*[1] 113 rapportant le même voyage. Et nous trouvons, dans *S*[5] 118, un anachronisme manifeste, au sujet d'une lettre adressée à Athanase de Pétronios. Pétronios remit à Théodore «une lettre à l'adresse de l'archevêque au sujet du décès de notre père ».[38] A leur retour, les frères en voyage «reçurent de l'archevêque une lettre destinée à apa Horsièse » (*S*[5] 130).[39] Par contre, *G*[1] ne dit pas un mot sur ces deux lettres.

Athanase figure, dans sa visite en Thébaïde en 363, comme admirateur de Théodore. Il dit à Théodore, après avoir vu les monastères hermopolites, que «vraiment vous (Théodore) avez établi une bonne et grande chose dans le monde ; elle fournit le repos à toute âme qui viendra à vous » (*Bo* 202). Il écrit une lettre pour Horsièse (*Bo* 202 et 204) envoyée par les mains de Théodore, mais la teneur de cette lettre, trouvée également à *G*[1] 144 est pleine de l'admiration de Théodore pour Horsièse. La dernière fois, lorsque Athanase rend visite au diocèse de Hermopolis,[40] il envoie une lettre à Horsièse - rapportée de même dans *G*[1] 150 - selon le rédacteur, «pour le réconforter », dont le thème se résume à la personnification de Théodore vivant dans Horsièse, thème qui tente de réduire dans la tradition littéraire la grande distance entre deux personnes.

L'histoire est différente de la description des *Vies* coptes. En tout cas, d'après la tradition copte, Athanase est présenté comme admirateur du cénobitisme pachômien et défenseur de Théodore auprès d'Horsièse. En effet, Athanase est pour les moines pachômiens «après Dieu, notre père » (*Bo* 203). Cette appellation, destinée dans la tradition copte au fondateur, s'applique exceptionnellement aussi à Athanase. Le monachisme cénobitique de la Thébaïde et Athanase sont plus étroitement liés dans la tradition copte que dans la tradition grecque.[41] En conclusion, nous constatons que le cénobitisme thébain

---

[37] Festugière rend le sens de cette phrase plus claire selon *G*[4] comme suivant : «Bien que Pachôme n'ait pas conversé avec Athanase, il n'en a pas moins reconnu de loin (Athanase est encore ἐν τῷ πλοίῳ) le papas comme un saint homme. Voir Festugière, *La Première Vie grecque de saint Pachôme*, pp. 246-347.
[38] Mais, Athanase n'était pas là à Alexandrie durant la deuxième visite à Alexandrie de Théodore. Le voyage de Théodore et Zachée à Alexandrie se fit entre le 9 mai (date de la mort de Pachôme) et le 19 / 21 juillet (date de la mort de Pétronios). En effet, Athanase ne revient de son exil en Occident que le 21 octobre 346. Voir Veilleux, *La vie de s. Pachôme*, p. 287, *SBo* 124 note 2.
[39] Pétornios est mort durant ce voyage de Théodore et de Zachée.
[40] *G*[1] ne mentionne pas de la présence d'Athanase à Hermopolis.
[41] Veilleux évoque le sixième canon du concile de Nicée. Voir *La liturgie*, p. 192.

s'attache, dans la tradition littéraire, à Athanase, autant qu'il n'est pas favorable aux clercs, contrairement à la tradition grecque.[42]

Pourtant, il faut distinguer l'histoire elle-même de la tendance littéraire tardive. Si quelques études décrivent les monastères pachômiens peu favorables au clergé, cette position résulte principalement d'une confusion de l'histoire et de la littérature.[43] Pachôme ne fit jamais preuve d'initiative hostile à la cléricature. La construction de l'église de Tabennêse est faite sur l'avis de Sarapiôn, évêque de l'église de Tentyra (*G*[1] 29 : voir *supra* pp. 107-108). Pachôme bâtit à Phbôou, avec la permission de l'évêque de Diospolis, une salle des fêtes, c'est-à-dire une église, un peu après la construction même du monastère (*Bo* 49 ; *Am* 547). On sait aussi que c'est l'évêque de Šmin, Arios, qui invite Pachôme à venir fonder un monastère dans sa localité (*Bo* 54 ; *G*[1]A81 ; *Am* 569). Il faut donc nuancer l'attitude de Pachôme envers la cléricature : elle n'était pas aussi défavorable que la tradition copte *littéraire* le laisse sous-entendre.

C. La tendance anti-anachorétique

Comme nous l'avons suggéré, l'attitude du cénobitisme thébain envers l'anachorétisme est opposée à celle de la tradition littéraire de *G*[1]. Le cénobitisme pachômien ne débute qu'avec les premiers trois disciples de Pachôme après sa période anachorétique avec Jean, son frère. *Bo* utilise la première fois «notre père Pachôme » au moment où Pachôme voit une vision juste avant leur venue à Pachôme (*Bo* 22). Et c'est par la venue des trois personnes que «la sainte Congrégation » commence (*Bo* 23). Dans ce processus, l'anachorétisme ne compte pas pour le début du cénobitisme. Dans l'anecdote évoquant Théodore l'alexandrin, l'anachorétisme ainsi que les clercs sont critiqués sévèrement. Théodore parle des ascèses et de la foi orthodoxe des anachorètes vivant à Alexandrie. Cependant, quand Pachôme l'entend parler de leur habitude de se nourrir bien dans le contexte de 1 *Tim*, IV, 3,[44] il accuse, par une parabole,[45] une coutume alimentaire. Quelque

---

[42] Notre conclusion nuance beaucoup la position de Veilleux qui écrit que «ils (les moines pachômiens) n'éprouvèrent jamais le besoin ou la tentation de se séparer de l'Eglise locale ou séculière» (*La liturgie*, p. 248). Je pense que la position de Veilleux qui veut défendre l'image ecclésiastique des pachômiens est moins historique qu'idéologique.

[43] O. Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte*, pp. 52-64 et102. W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, p. 236 ; H. Bacht, «*Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachmius*», dans J. Daniélou et H. Vorgrimler, *Sentire Ecclesiam, Das Bewusstein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, pp. 115-122.

[44] «Ces choses que Dieu a préparées pour les fidèles, pour qu'il les prennent avec action de grâces » (*Bo* 89).

[45] « Notre père Pachôme avait en main, à ce moment, un petit bâton, il en frappa deux fois le sol en disant : 'Si on arrose cette terre, et si on lui donne du fumier, est-ce qu'elle ne fera pas pousser des herbes ? Il en va de

temps après, Théodore l'alexandrin apprend, par la bouche des frères qui voyagèrent à Alexandrie, que certains d'entre les anachorètes d'Alexandrie «avaient été surpris en impuretés, que d'autres jouissaient d'une fâcheuse réputation chez les séculiers à cause de leurs souillures ». Théodore l'alexandrin admire «la grande science de Dieu » que possède Pachôme. Ce détail est totalement absent dans G^1.

On trouve, dans S^5 120-123, une attaque plus violente à l'égard de l'anachorétisme. Elle complète ce que nous avons déjà expliqué dans le page de 70 de notre étude. Antoine, grand anachorète, confirme la supériorité du cénobitisme par rapport à l'anachorétisme. Le cénobitisme est «la voie apostolique ». A la question de Zachée voulant savoir pourquoi il ne partage pas la vie commune, Antoine lui donne sa réponse avec une justification médiocre (S^5 121). S'il désirait réunir une communauté, il ne le pourrait pas, parce qu'il ne se mit pas «dès le début à pareille besogne ». D'autre part, s'il désirait entrer chez des frères réunis dans le cénobitisme, il ne pourrait non plus le faire, parce qu'il est «avancé en âge ». Il est très difficile de croire que la conversation entre Zachée et Antoine est historiquement vraisemblable. En revanche, nous pouvons trouver, dans ce dialogue, une réalité psychologique des cénobites qui souhaitaient prouver que le cénobitisme surpasse l'anachorétisme. Un motif psychologique continue d'expliquer les chapitres suivants. Antoine accueille bien des frères pachômiens que précèdent les Anges, et les clercs sont jaloux d'eux (S^5 122). Et même les disciples d'Antoine expriment leur mécontentement au sujet d'une dérision qu'ils ont subie auparavant dans un monastère pachômien (S^5 123). L'épisode finit par l'intervention d'Antoine défendant les frères pachomiens, laquelle satisfait finalement les clercs et ses disciples. Antoine se met en faveur du cénobitisme dès le début de sa rencontre avec les frères pachômiens jusqu'au bout de cet épisode.

La supériorité du cénobitisme sur l'anachorétisme s'explique de manière radicale, dans *Bo* 105, par la parabole, méthode typique d'enseignement chez les pachômiens. Nous n'avons pas de raison de mettre en doute l'authenticité des quatre paraboles que ce chapitre fait remonter à Pachôme. La première parabole traite de la colère du Seigneur, qui «s'abattra sur l'homme qui tient des propos indécents ou des propos moqueurs au milieu des frères ». Pachôme fait la comparaison, au moyen d'une deuxième et une troisième parabole, de deux modes de vie monastique. Si le cénobitisme est semblable à «un commerçant, qui navigue par mer et par fleuve », l'anachorétisme en revanche est semblable à «un marchand qui vend du

---

même avec ce corps ; si nous le réjouissons tant et plus avec des mets, des boissons et des aises, il lui sera impossible de garder la pureté. La sainte Ecriture, en effet, dit : *ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises*'. Lorsque Théodore eut entendu cela, il fut perplexe ».

pain sur la place ou des légumes ou tout autre chose de ce genre ». Au premier commerçant s'offrent de plus grands profits, mais il s'expose également à de plus grands dangers : il peut perdre sa vie dans la navigation. Cependant, quant au second, c'est-à-dire, anachorète, comme il ne porte pas la responsabilité des hommes, il peut certes obtenir la vie éternelle grâce à la pureté et l'ascèse, mais, il «ne sera pas d'un rang élevé dans le royaume des cieux ». La quatrième parabole complète ses précédents. La différence radicale entre le cénobitisme et l'anachorétisme se trouve, d'après la pensée de Pachôme, dans la mutualité. Si même les frères qui sont les moindres dans la vie commune sont «beaucoup supérieurs à ceux de la vie anachorétique », cette supériorité résulte de la relation mutuelle d'entre les frères. Ainsi, Pachôme base théoriquement sur la conception de mutualité la supériorité du cénobitisme sur l'anachorétisme. Nous constatons que ce chapitre n'a aucune correspondance dans G^1.

D. L es caractéristiques éditoriales

Comme nous l'avons vu dans la partie relatant l'école théodorienne, les *Vies* coptes, sauf S^{3b} compilation tardive, qui prolongèrent leur récits jusqu'à la vie des premiers successeurs ; ont la structure d'encadrement pour caractéristique narrative. Dans le cas de la *Vie* bohaïrique, presque la moitié de ses récits est arrangée systématiquement au moyen de cette méthode éditoriale. La technique de la structure d'encadrement implique plusieurs significations. Et selon des cas, elle peut nous fournir une clé pour résoudre des rapports contraires. Les premiers récits concernant Théodore en constituent un bon exemple.

	Encadrement			*Cœur de la séquence*					*Encadrement*	
	Théodore qui vient à Pachôme			Enfance de Théodore et sa croissance spirituelle					Famille de Théodore qui vient chercher Théodore	
Bo	(29	30)	(31	32	33	34	35	36)	(37	38)
G^1	34	$35,36^a$	33	36^b	absent	absent	absent	90	37^a	$65, 37^b$

Absence de la structure d'encadrement

(Schéma 6)

Bo 29-38, rapportant les anecdotes autour de Théodore est arrangé dans un encadrement comme suivant : Théodore qui vient à Pachôme – sa croissance spirituelle – sa famille qui vient chercher Théodore. En effet, chaque récit possède son équivalent grec, mais l'ordre chronologique n'est pas toujours identique. Observons le tableau de concordance de *Bo* et G^1 suivant.

Dans ce tableau, il nous faut faire attention au chapitre G^1 65, épisode de Paphnuce, son frère venant voir Théodore. G^1 place la venue de Paphnuce après environ vingt chapitres, alors que *Bo* raconte la visite simultanée de sa mère et son frère. Dans ce cas, nous sommes incités à accepter l'ordre de G^1, parce que l'arrangement des récits de *Bo* par la technique d'encadrement se fait normalement en dehors de toute considération chronologique, à cause de l'édition par l'encadrement. L'arrangement de G^1 90 doit être tenu, dans le même sens, pour plus fiable que celui de *Bo*.

Le rédacteur de *Bo* veut dire souvent un message par la structure elle-même. La séquence de *Bo* 25-28 a une structure pertinente pour caractériser le cénobitisme pachômien comme mouvement de laïcs, cénobitisme qui conjugue bien avec son système organisé par sa propre règle, sans le clergé.[46] Ce message structurel est plus important que le détail de chaque chapitre, et il est ce que le rédacteur veut dire authentiquement par son édition tendancieuse. Nous allons examiner une autre séquence *Bo* 186-189. Le premier récit et le dernier possèdent une formule identique. «Après cela, il adressa aux frères la parole de Dieu » (*Bo* 186). «Après cela, il s'adressa encore à eux en disant » (*Bo* 189). Cette répétition nous offre un indice qui signale le commencement et la fin de l'encadrement. Le deuxième et le troisième décrivent la même situation. «L'un des frères anciens interroge dit ... » (*Bo* 187) et «la plupart des frères bien des fois prenaient la parole pour l'interroger sur des propos qu'il avait tenus... » (*Bo* 188). La signification de cette série n'est pas simplement l'enseignement de Théodore et la question des frères. Il faut lire le thème suggéré par l'arrangement des récits, mais non pas superficiellement les sujets de chaque chapitre. Théodore n'enseigne pas seulement la parole de l'Ecriture (*Bo* 186et 189), mais aussi il donne la réponse à des question que posent les frères (*Bo* 187et 188). Le thème d'ensemble des récits est 'l'autorité de Théodore en tant qu'interprète orthodoxe et maître parfait'.

Il faut remarquer que le rédacteur de *Bo* utilise effectivement sa technique d'édition pour la propagande des thèmes théologiques de l'école théodorienne. Nous voyons, dans la séquence de *Bo* 82-88, un exemple typique pour ce but. Le premier chapitre et le dernier ont respectivement la récompense et le jugement des derniers jours comme leur sujet principal. La

récompense dépend du degré de l'ascèse. «S'il (celui qui se meurt) est d'un degré élevé par ses pratiques, sont envoyés des anges également d'un degré élevé et insignes pour l'amener à Dieu ; d'autre part s'il est médiocre par ses vertus, sont envoyés également, pour le chercher, des anges inférieurs » (*Bo* 82). Et le dernier chapitre de cette série concerne une extase de Pachôme dans laquelle la vision de l'enfer se révèle (*Bo* 88). Dans ce cadre structurel, le sujet des charismes surnaturels, thème typique de l'école théodorienne est développé successivement. Les mots de l'«extase » et la «vision » sont ceux qu'on trouve le plus fréquemment dans ces chapitres *Bo* 83-87. Que veut dire cet ordre éditorial ? Pour bien saisir ce que souhaite dire l'intention éditoriale, il est nécessaire de tourner notre attention vers l'ensemble de cette séquence. Si nous associons l'encadrement à la partie contenue dans l'encadrement, le sujet de la séquence serait comme suivant : les charismes surnaturels sont le principe de la récompense et le jugement. Nous voyons, dans ce sujet suggéré par la structure, un autre exemple qui sert à confirmer l'identification théodorienne du rédacteur.

Dans un cas, la méthode d'encadrement peut être utilisée pour débuter et finir un chapitre. *Bo* 185 débute par une vision de Théodore. Théodore prévoit la conduite du duc par la vision. Finalement, cet épisode finit par une autre vision. La vertu chez les pachômiens que cette anecdote veut louer par sa structure est 'la prédiction au moyen de la vision'. Nous pouvons trouver, dans la séquence de *Bo* 106-108, un autre encadrement. Le premier chapitre et le dernier de cette séquence se centrent sur le thème de la «révélation » par laquelle Pachôme sonde les âmes des gens pour les accepter ou expulser. *Bo* 107, qui est le cœur de cette série, se caractérise par l'apologie de l'expulsion. La révélation, vertu de la conception théodorienne, justifie dans cette série l'expulsion. «Notre père Pachôme fut gratifié d'une révélation au sujet de ceux qui se détourneront de leur propre résolution et deviendront de l'ivraie » (*Bo* 106). Un ange commande verbalement à Pachôme l'expulsion : «expulse-les d'entre les frères » et Pachôme «les revêtit d'habits séculiers » (*Bo* 108). Ainsi qu'on le voit dans l'analyse de la structure de *Bo* et S^5, le rédacteur utilise très souvent la technique d'encadrement pour renforcer les thèmes théodoriens. A côté de cette méthode, le rédacteur se sert d'une autre pour arranger ses récits : méthode d'énumération ou juxtaposition, que nous avons déjà expliquée dans la partie traitant les caractéristiques éditoriales de G^1. Cette méthode est utilisée souvent dans la rédaction copte, mais nous n'allons pas la traiter en détail.[47]

---

[46] Voir *supra* pp. 74-75.
[47] *Bo* 62-64, édification des frères par Pachôme avec l'aide de Théodore ; *Bo* 65-69, édification de Pachôme ; *Bo* 89-91, des épisodes évoquant Théodore alexandrin ; *Bo* 94-97, pénitence de Théodore, etc.

E. Le Sitz-im-Leben de la rédaction

Nous pensons que la *Vie* bohaïrique reflète très fidèlement son original sahidique. Il n'est pas facile de contester notre hypothèse, parce que l'examen intrinsèque de la *Vie* bohaïrique que nous avons fait, semble révéler, sauf un cas d'exception,[48] la conservation fidèle des éléments sahidiques du cénobitisme pachömien. *Bo*, qui existe en exemplaire unique, dans le Vaticanus copte 69, aurait été traduite de son original sahidique par un copiste dans le monastère de *Métanoia*, près de Alexandrie, monastère que Jérôme fréquenta. Toutefois, cette *Vie* en dialecte local ne fut pas bien accueillie par des gens de la région. Et elle alla dans la bibliothèque du couvent de saint-Macaire en Nitrie, où elle sommeillait durant des siècles jusqu'à ce qu'elle soit découverte, en ne laissant ni parenté ni descendance dans la littérature copte de la Basse-Egypte.[49] Si notre hypothèse est acquise, notre attention doit s'orienter vers la question sur le Sitz-im-Leben, où les originales sahidiques de *Bo*, S^5 et S^6 furent rédigés. L'étude du Sitz-im-Leben ne se borne pas à un examen intrinsèque, parce que le Sitz-im-Leben n'appartient pas à une tendance littéraire mais à l'histoire elle-même. En effet, s'il est conçu dans le domaine historique, tout le dossier pachômien doit être l'objet d'observation pour cadrer le Sitz-im-Leben.

La datation de la rédaction de l'*Appendice* copte[50] ne précède pas la mort d'Horsièse. Il n'est pas probable qu'un des *Appendices* tels qu'ils sont, puisse avait été rédigé du vivant d'Horsièse, le conflit entre deux écoles étant alors considérable. Ils auraient existé au moins au début du V siècle. La datation de leur rédaction peut remonter jusqu'à la fin du IV siècle. On ne peut pas exclure la possibilité de la rédaction peu après la mort d'Horsièse, à l'instar d'une *Vie* de Pachôme, s'il est sûr que les moines coptes la possèdent en sahidique entre leurs mains. Depuis la fin du IVe siècle, la morale des monastères pachômiens tombe en décadence. L'œuvre apocalytique, Xarour, décrit de façon vive une déchéance morale.[51] Probablement, le rédacteur de l'*Appendice* ajouta la *Vie* des premiers successeurs de Pachôme environ entre la fin du IVe siècle et le début Ve siècle, après la mort d'Horsièse, en espérant rappeler la vocation de disciple de Pachôme et restaurer la situation spirituelle des monastères, face à la

---

48 La *Vie* bohaïrique applique communément, dans le début de ses récits, à Amoun ainsi qu'à Antoine une appellation de «notre saint père apa » (*Bo* 2). Il s'agit ici d'un usage contaminé par la tradition de la Basse-Egypte. Voir *supra* note 182.

49 Peeters, «*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme* », p. 293.

50 Nous supposons que les Appendices de *Bo*, S^5 et S^6 reflètent fidèlement le premier Appendice copte hypothétique.

décadence morale et la négligence des préceptes, répandues dans la communauté tout entière. Les *Appendices* coptes ont cet arrière plan pour sa rédaction. Dans ce sens, le rédacteur copte souhaitait, par sa rédaction, exhorter le retour à la vie monastique véritable pour les frères pachômiens, qui existaient dans la communauté pachômienne à l'époque de décadence morale.

La décadence morale, débutée depuis la fin du IV siècle, n'est qu'un point de départ de notre étude du Sitz-im-Leben. Il faut se demander pourquoi les monastères pachômiens vécurent une telle situation et quel désir le rédacteur satisfaisait par son œuvre. D'abord, tournons notre attention vers la première question. Il faut rappeler ce que nous avons dit sur la discorde autour de l'orthodoxie pachômienne.[52] L'échec du premier gouvernement d'Horsièse peut se comprendre comme un abattement de l'évangélisme pachômianiste, provoqué par les moines coptes animés de la tendance du mysticisme populaire. Le mouvement enthousiaste des premières années du gouvernement de Théodore révèle, avec d'autres raisons complémentaires, pourquoi les moines majoritaires tombèrent si facilement dans l'homogénéité mentale, indice typique de la psychologie de groupe. Cependant, cet enthousiasme théodorien, qui provient originairement du sur-naturalisme de Pachôme, se refroidit à la fin du gouvernement de Théodore. Après la mort de Théodore, Horsièse a une autre chance de déployer son idéal évangélique.

Par contre, à côté de ce domaine théorique de l'histoire, il y a un autre fil historique relatant une situation plus concrète. C'est un désir de possession des moines coptes, né après la mort de Pachôme et aggravé dans les dernières années du généralat de Théodore.[53] Le désir de possession privée n'était pas purifié dans les monastères pachômiens à l'époque du deuxième généralat d'Horsièse. Le *Liber* d'Horsièse, qui nous est transmis sous une forme de testament,[54] condamne sévèrement le désir de possession.[55] Horsièse fait une lamentation sur le cénobitisme dans une de ses catéchèses, ayant conscience d'une décadence de la communauté pachômienne à son époque.[56] Nous voyons que sa lamentation s'associe

---

[51] «...c'est-à-dire : pas de bruit de lecture au soir, pas de bruit de récitation au matin..., 'Nous sommes 3000 hommes à Phbôou, 30 hommes observant le précepte... » (Lefort, *CSCO* 160, pp. 102-103).
[52] Voir la partie «le conflit autour du problème de l'orthodoxie pachômienne ».
[53] G^1 127, voir *supra* p. 52-53. *Bo* 192 ; 197.
[54] Le titre de ce livre que transmit Jérôme est «Liber patris nostri orsiesii quem moriens pro testamento fratribus tradidit ».
[55] *Lib. Or.* 21-23. Voir *sufra*, pp. 4-5.
[56] «Il est préférable pour moi de parler, plutôt que de me taire ; je vais parler de l'excellence du monachisme, qui est tombé en décadence. O monachisme, lève-toi et pleure sur toi-même ; lève-toi et pleure sur ton schème respectable que porteront ceux qui sont dans le genre des pourceaux et des mulets ! O monachisme, lève-toi et pleure sur tes petits enfants qui ont défloré leur virginité, et sur tes jeunes gens qui l'ont, tout comme eux, perdue ! Lève-toi et pleure... » (Lefort, *CSCO160*, p. 75).

inévitablement avec une corruption matérielle.[57] Quand nous faisons la synthèse de ces données, nous sommes convaincus qu'Horsièse, malgré son esprit évangélique, n'arriva pas à détourner le monachisme cénobitique de son chemin pervers qui était concrétisé à la fin de son premier généralat. Le désir de posséder, germé un peu après la mort du fondateur, joue un des rôles décisif dans la déchéance morale du cénobitisme thébain.

Nous avons parlé de deux aspects historiques du cénobitisme pachômien. Le premier est la confrontation entre le pachômianisme évangélique et le pachômianisme enthousiaste, qui caractérise l'époque du premier généralat d'Horsièse jusqu'à la période moyenne du gouvernement de Théodore. Le deuxième *momentum* pénétrant l'histoire des premiers successeurs est le désir de posséder, troublant à l'origine le fondement du cénobitisme. Que signifient ces deux *momenta* pour notre étude du Sitz-im-Leben des *Vies* coptes prolongés jusqu'à Théodore et Horsièse ? Pour répondre à cette question, notre intérêt doit s'orienter vers une corrélation des deux *momenta.*

Il est très intéressant de découvrir, dans *Paral,* quelques phrases concernant l'enthousiasme théodorien. Nous allons tourner notre attention vers le chapitre 25, dans une séquence de 24-26 traitant d'une apparition nocturne. Pachôme dialogue avec une apparition qui a la figure d'une femme. Elle dit à Pachôme que «un temps viendra après votre mort, où je danserai parmi eux. Car c'est vous qui êtes la cause de ce que je sois foulée aux pieds par une telle multitude de moines ». Pachôme lui demande comment elle sait. Elle ne lui répond que «par conjecture », Pachôme demande encore «comment ? ». A ce moment-là, elle dit un contenu curieux qui peut être un objet de la critique historique, comme suivant :

> «Je sais que le principe de toute action tient son efficacité du désir tendu vers les choses qu'on recherche, surtout dans le cas de la plantation divine et de la vocation céleste, qui, fortifiée par la volonté de Dieu, confirme ceux qui la poursuivent par des prodiges, des signes et toute une variété de miracles. Mais à mesure que ce principe vieillit, il décline sous le rapport de la croissance ; et, ainsi déclinant, ou bien il périt avec le temps ou bien il est émoussé par le péris ».

Ce qui nous étonne dans ce paragraphe est une perspicacité qui pénètre, de manière remarquable, le destin de l'enthousiasme. L'expression «le désir de *voir* » et «jeté à terre », que G^1 135 nous transmet, nous révèle quel était «le principe de toute action » selon le sens de *Paral* 25 chez les moines pachômiens des premières années du gouvernement de Théodore. Ce qu'ils cherchaient n'échappe pas à un paradigme des «prodiges, des signes et toute une variété de miracles ». Cependant, *Bo* 192-192 et 197-198, qui reflètent la situation une dizaine d'années après l'investiture de Théodore, nous présentent une scène, privée de

[57] *Ibid.*, pp. 77-78.

l'enthousiasme théodorien, ou plutôt incompatible avec celui-ci. Les monastères accumulent la richesse et les règles cénobitiques perdent leur efficacité sur les moines. Théodore, incapable de les contrôler, éprouve une tristesse profonde en face de la décadence et, malade, finit par s'aliter. La trace de l'enthousiasme est affaiblie et nous ne pouvons plus trouver aucun signe que «le principe de toute action », à savoir la poursuite des charismes merveilleux est encore vivant dans les monastères. *Paral* 25 exprime ainsi un tel contexte : «à mesure que ce principe vieillit, il décline sous le rapport de la croissance ». Mais, il faut ajouter une autre chose, dans la mesure où nous trouvons un nouveau principe : le désir de posséder plus. Ce désir instinctif, concrétisé dans un scandale qui provoqua la démission d'Horsièse, n'est pas tout à fait éteint dans la période, malgré son évangélisme, de son deuxième généralat, après avoir pris une forme violente à la fin du gouvernement de Théodore.[58]

Il faut synthétiser notre parcours pour décrire le Sitz-im-Leben de l'*Appendice* copte. Le rédacteur, affilié à l'école théodorienne, est en train de rédiger l'*Appendice* entre la fin du IV[e] siècle et le début du V[e] siècle, période où le cénobitisme pachômien tombe en décadence. L'enthousiasme théodorien est bien refroidi depuis les dernières années du généralat de Théodore. En revanche, l'accumulation de la richesse et le désir de posséder se mettent à la place de l'enthousiasme. *Paral* 25 est le *post-scriptum* qui révèle un grand vide spirituel laissé par le passage d'une vague de mysticisme populaire cherchant dans des charismes surnaturels la vocation religieuse. Ce que le rédacteur cherche par son oeuvre est une restauration de la morale cénobitique au moyen du pachômianisme enthousiaste. Nous avons constaté que le rédacteur accentue les thèmes de l'école théodorienne par sa technique de narration. Ces thèmes ne montrent pas simplement une tendance légendaire, créée pour glorifier un personnage. Il faut voir, au-delà de la tendance légendaire des récits, un appel et une sollicitation du rédacteur pour sauver les monastères qui vivent une période de déchéance. Le rédacteur a la conviction que la restauration de l'enthousiasme théodorien est le seul moyen pour faire revivre la spiritualité du cénobitisme pachômien. Il proclame que le cénobitisme présent en danger a besoin d'«un vrai fils de Pachôme » comme Théodore : un guide spirituel comme lui, si humble, passionné des charismes (*Bo* 180-185 ; S^5 147-154), orthodoxe (*Bo* 186-189), soucieux d'un futur des monastères (*Bo* 192-198), observant fidèlement des règles (*Bo* 29-38). En même temps, il souhaite que l'ascèse, la victoire sur les tentations des démons, les charismes, visions surnaturelles, deviennent, ainsi que le retour à la période du gouvernement de Théodore, l'aspiration de ses lecteurs, moines coptes des monastères, qui ne connaissent pas bien les précurseurs du cénobitisme thébain. Il veut une

---

[58] A la suite de *Bo* 198 traitant la tristesse et une prière de Théodore, *Bo* 199 prévoit la mort de Théodore.

renaissance du cénobitisme pachômien dans l'enthousiasme théodorien et sa rédaction est le résultat d'un tel objectif.

III. La 15ème *Vie* sahidique : œuvre de l'école horsienne

Cette *Vita* qui appartient à l'école horsienne appuie certainement notre hypothèse qui voulait montrer le conflit entre les deux tendances herméneutiques de Théodore et d'Horsièse. Bien que fragmentaire, elle présente des traits de soutien à Horsièse. Elle fait correspondre l'époque de l'empereur Julien (3 nov. 361 - 26 juin 363) au gouvernement d'Horsièse et non à celui de Théodore - ce dernier n'étant même pas mentionné -, et bien que son généralat dura jusqu'en 368.[59] De plus, Bêsarion, le successeur d'Horsièse fit rédiger 'ce qui était survenu depuis le commencement, y compris la *Vie* du saint apa Horsièse' et l'envoya à Théophile d'Alexandrie.[60] Et dans une vision extraordinaire de Théophile d'Alexandrie, le Christ dit à celui-ci au sujet d'Horsièse : « aucun ne te dépasse, hormis apa Pachôme dont tu fus le fils ».[61] La 15ème *Vie* sahidique constitue un témoin précieux qui atteste indirectement un conflit politique et interprétatif . Bien qu'elle décrive Horsièse à travers des faits miraculeuses,[62] comme le font *Bo* et d'autres *Vies* sahidiques à Théodore, nous pensons qu'ils ne sont qu'un thème littéraire à la fois banal et imaginaire.[63]

IV. D'autres sources

A. Les *Paralipomena*

Paral ne remonte qu'à la tradition post-horsienne. *Paral* possède un témoignage intéressant, soutenant notre réflexion, qui n'a pas équivalent dans les *Vies* grecques et coptes. Les trois premiers successeurs, Théodore, Pétronios et Horsièse, sont présentés comme disciples principaux de Pachôme. Selon le chapitre 4, Pachôme dit que «il n'y en a qu'un seul qui ait imité complètement mon caractère ». Et «à ces mots les frères pensaient, les uns que c'était de Théodore qu'il parlait, d'autres Pétronios, d'autres d'Horsièse ». Cette explication est différente des rapports des *Vies*. Pétronios paraît la première fois assez tôt dans les *Vies* (G^1 80 ; *Bo* 57). Nous connaissons des informations au sujet de son origine, quoiqu'elles

---

59 Lefort, *Les Vies coptes*, p. 400, n. 3.
60 *Ibid.*, p. 403-404.
61 *Ibid.*, p. 404.
62 *Ibid.*, p. 401.
63 Cf. Bacht, *Studien I*, p. 27, surtout note 93.

soient beaucoup moins étendues que celles concernant Théodore. Pourtant, Horsièse n'apparaît pour la première fois qu'aux derniers moments de Pachôme (G^1 114). Dans les *Vies* coptes, il ne se présente pas du vivant de Pachôme. L'explication de *Paral* n'est pas donc cohérente avec celle des *Vies* et nous avons le droit de croire, à partir de cette constatation, que cette couche ne remonte qu'à la tradition post-horsienne.

On peut trouver, dans le même chapitre de *Paral*, la perspective des moines coptes, selon laquelle Théodore est un vrai fils de Pachôme.[64] Cependant, ce fait ne nous conduit pas directement à conclure que *Paral* appartient à l'école théodorienne. Au contraire, nous avons des preuves qui montrent l'origine non-théodorienne de *Paral*. Théodore ne joue pas un rôle aussi important que dans les *Vies*. Des récits se focalisent principalement sur Pachôme. Les chapitres 17-18, post-scriptum, qui racontent, sous la forme d'une vision, le futur de décadence des monastères, restent réservés sur les successeurs de Pachôme. «... Les moines d'aujourd'hui, une voix du ciel dit-il, t'ont comme luminaire brillant devant leurs yeux et ainsi, illuminés par ta lumière, se conduisent vertueusement, mais les moines futurs se trouveront dans un endroit sordide, sans personne qui les guide vers la vérité ». Théodore n'est pas, du point de vue de *Paral*, un guide spirituel comme Pachôme, parce qu'ils racontent «sans personne qui les guide vers la vérité ». Nous pouvons trouver également cette réserve dans S^4 66, qui raconte, par une révélation, le futur de déchéance des monastères : «et ils ne trouveront personne pour les consoler dans leur tribulations ».[65] Cependant, *Bo* 66 qui est une correspondance à S^4 66, omet cette phrase, parce que la phrase en question n'est pas compatible avec *Bo* 165, où Théodore se présente comme un deuxième Pachôme. En conclusion, c'est dans ce contexte qu'il est probable que la perspective de *Paral* ne vise pas le même image d'un Théodore honoré que dans *Bo*.

Paral reconnaît certainement que Théodore était un disciple préféré de Pachôme. Il l'appelle «Théodore le bien-aimé » (ch. 24). Il utilise une autre épithète pour l'introduire dans ses recueils : «un certain Théodore ».[66] Dans un autre cas, il le désigne simplement sans épithète «Théodore ». Par contre, ce qui est remarquable, c'est qu'il ne se sert pas, pour Théodore, des épithètes qu'il utilise pour désigner Pachôme, Zachée et Jonas. Nous relevons les épithètes de *Paral* : «notre bienheureux père Pachôme » (ch. 1), «notre saint père

---

[64] «Comme Théodore persévérait et que les autres pères graves le suppliaient de leur dire qui c'était, il répondit : 'si je pensais que celui dont je dois parler tirera gloire de sa louange, je ne le recommanderais pas. ... Toi, dit-il, Théodore, et tous ceux qui comme toi luttent dans le monastère, ayant lié le diable comme un moineau, nous 'avez placé sous vos pieds et chaque jour vous le foulez comme de la voue... ».

[65] *Av* conserve la même phrase. Voir Lefort, *Les Vies coptes*, p. 127, note 1.

Pachôme » (ch. 5), «le Grand » (ch. 13), «le saint vieillard » (ch. 14), «le saint Pachôme » (ch.24), «le bienheureux » (ch. 27), «le saint Zachée » (ch. 23), «le bienheureux Jonas » (ch. 31). Si nous nous souvenons de l'utilisation du terme technique de «notre père » dans *Bo* 32, où Théodore, jeune, est arrivé chez Pachôme pour y mener la vie commune, il n'est pas vraisemblable d'attribuer *Paral* à l'école théodorienne.

Paral suppose une *Vie* déjà écrite avant lui dans son titre[67] et dans son prologue.[68] Quelle est la *Vie* dont le titre et la prologue parlent ? On ne peut donner que de manière négative une réponse à cette question. «Des choses déjà dites » n'est pas au moins la première *Vie* de Pachôme hypothétique. Si *Paral* est la suite de la première *Vie* de Pachôme, celle-là doit avoir la même tendance que la dernière, provenant de l'école théodorienne. Cependant, *Paral* conserve certains aspects qui le distinguent lui-même d'une œuvre de l'école théodorienne. Comme nous l'avons vu dans l'utilisation d'épithètes, Théodore n'est pas respecté comme les autres personnages, Pachôme, Zachée et Jonas. De plus, Théodore ne joue pas un rôle important dans *Paral.* Les récits ne se focalisent que sur Pachôme. Nous trouvons une intention qui veut sous-évaluer des successeurs de Pachôme, comme on le voit dans la phrase de «les moines futurs...sans personne qui les guide vers la vérité ». Selon cette phrase, Théodore ne se présente pas comme guide spirituel, contrairement aux œuvres théodoriennes.

La *Vie* que suppose *Paral* ne peut pas être la *Vita Prima* telle qu'elle nous est transmise. On ne peut pas expliquer pourquoi *Paral* (chs. 21-23) rapporte d'une manière toute différente la famine évoquée dans G^1 39, si la première suppose G^1. Ce que nous pouvons savoir par des aspects internes de *Paral*, c'est qu'il reflète dans son état une époque assez tardive, où les monastères pachômiens tombèrent dans un désordre. Par exemple, l'auteur déclare que le déclin des communautés pachômiennes résulte de la préférence surnaturelle, thème de l'école théodorienne.[69] Il connaît aussi la situation politique de la Congrégation en déclin. Les méchants «qui n'ont pas la connaissance des monastères », «ayant vaincu par leur

---

[66] En ce qui concerne l'expression de «un certain Théodore », quand Veilleux dit que «nous portent à croire que leur rédaction (les *Paralipomena*) se situe, géographiquement, hors des milieux pachômiens », il formule une conclusion à la légère. Notre observation sur l'épithète nous conduit à conclure de manière opposée à lui.
[67] Selon le ms *Atheniensis*, le titre est ʽΟ βίος ἐκ τῶν ἀσκητικῶν περι τῶν ἀυτῶν. Selon le ms *Florentinus*, ʼΕκ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Παχουμίου.
[68] «Ces écrits peuvent, ne pense, contribuer suffisamment à l'édification. Mais il n'est pas mauvais de revenir sur des choses déjà dites, parce que le retour sur le même sujet rend l'auditeur plus assuré pour la méditation de ce qui a été dit... ».
[69] «...le principe de toute action... confirme ceux qui la poursuivent par des prodiges, des signes et toute une variété de miracles. Mais à mesure que ce principe vieillit, il décline sous le rapport de la croissance» (ch. 25).

grand nombre », écrasent les bons «qui n'ont pas plus liberté de parole dans les monastères » (ch. 17). Il est assez vraisemblable que *Paral* soit une suite d'une *Vie* grecque perdue, mais écrite dans la tradition locale pachômienne de la fin du IV siècle ou du début du V siècle, dans la mesure où *Paral* a une connaissance évidente d'une décadence des monastères pachômiens.

B. La *lettre* d'Ammon

Si nous supprimons, dans cette *lettre*, des ajouts dogmatiques pour l'orthodoxie ecclésiastique de l'auteur,[70] elle nous offre une image de la communauté pachômienne, qui se montre sous les yeux d'un novice qui séjourna à Phbôou dans sa jeunesse durant trois ans entre 352-355. Ce que nous trouvons très souvent est un des sujets de l'école théodorienne, préférence surnaturelle : révélation (§ 14), clairvoyance (§ 16, 17, 20, 22, 24), miracle (§ 18), guérison (§ 27), vision (§ 34), prédiction (§ 32, 34). Cette tendance ne doit pas être attribuée à une invention littéraire, dans la mesure où elle correspond au pachomianisme enthousiaste qui caractérise les premières années du gouvernement de Théodore. Elle nous présente une perspective d'un novice qui observe des aspects de la communauté thébaine de ce temps-là, comme il l'y sentait. Il peut être naturel qu'il ne mentionne pas l'existence d'Horsièse qui dut démissionner en 351. On ne doit pas exiger, chez l'auteur, âgé de moins de vingt ans à ce temps-là, une perspective telle que l'auteur de l'*Appendice* de G^1 raconte sur la dynamique politique dans la communauté ou la différence de la position interprétative parmi les premiers successeurs de Pachôme. La description du pachômianisme théodorien de l'auteur se borne à une observation superficielle à cause de sa propre perspective.

Outre Horsiѐse, il ne connaît pas bien le fondateur Pachôme. Pour Ammon, le fondateur n'est rappelé que comme «un certain Pachôme » (§ 9). En général, les sources grecques utilisent l'épithète τις pour introduire un personnage, comme on le voit «un certain Théodore » dans le premier chapitre de *Paral* ou «τις 'ονόματι Παχώμιος » (G^1 2). Cependant, l'utilisation de «Παχώμιός τις » d'Ammon doit être estimée différemment de celle des autres sources grecques. Ammon ne cite concernant Pachôme qu'un seul témoin indirect par Ausonius et Ailourion. Il se désintéresse presque complètement de Pachôme et son intérêt se concentre sur Théodore. Ce phénomène doit s'expliquer par sa position de jeune novice. Il n'est pas raisonnable de vouloir une description fidèle de Pachôme de la part d'un

[70] Les chapitres § 11, 12, 13, 26, 28, 29, 32 conservent de telles couches.

novice qui est entré à l'âge de 17 ans dans la communauté pachômienne, pour y passer trois ans.

Par contre, sa perspective de novice nous confirme la position de maître de Théodore dans l'école où les moines pachômiens se préoccupent de la préférence surnaturelle de Pachôme. Théodore prend une place centrale dans des récits miraculeux racontés par l'auteur. Si le rapport d'Ammon est fiable, nous voyons donc les scènes autour de Théodore, peu après la démission d'Horsièse. Quand nous nous rappelons le pachômianisme enthousiaste de la première période du gouvernement de Théodore que transmet G^1 135, les récits miraculeux que raconte Ammon peuvent être compris comme détails concrets de l'enthousiasme théodorien. Pour finir, il faut mentionner que l'auteur nous donne une autre image de Théodore que celle des *Vies*. Les *Vies* décrivent plusieurs fois la sévérité extrême du caractère de Théodore. Sa mère, qui est venue à Phbôou pour l'emmener chez elle, retourna sans le voir à cause de son obstination à nier la relation de parenté (*Bo* 37). De plus, il «ne traita pas en frère » son frère, qui est entré à Phbôou pour devenir moine (*Bo* 38). D'ailleurs, il demande, de manière immodérée, la négation radicale de la parenté à ses camarades moines (G^1 68, *Bo* 63).) : Il menace un ancien frère qu'il va quitter la communauté si le dernier ne confesse pas au public Luc 14, 26.[71] Et cette attitude agressive envers la relation de famille se retrouve encore dans une catéchèse de Théodore. Selon l'enseignement de Théodore, une déclaration de la négation des liens de sang est considérée comme une sorte de condition d'initiation de la vie commune. «... le novice déclarera à son père », Théodore dit-il, «Il n'y a ni affections selon la chair, ni autorités selon la chair dans notre vocation, mais tous nous sommes frères, selon la parole du Sauveur : Vous tous, vous êtes frères ».[72] Cependant, un Théodore que décrit Ammon est opposé à cette extrémité des *Vies* (§ 30). Un jour, après avoir passé trois ans à Phbôou, Ammon reçoit des nouvelles de ses parents de la part d'un ami de son père : sa mère était tellement triste depuis le départ de son fils, et son père parcourait tous les monastères d'Egypte à sa recherche. Ammon donne des nouvelles de ses parents à Théodore, en demandant une visite de sa famille en Basse Egypte avec «deux moines »[73] selon la règle pour qu'il revienne à Phbôou après avoir consolé ses parents. En effet, la réponse de Théodore est étonnante. «Ta mère est devenue chrétienne », dit-il, «quant à toi, tu habiteras ces régions de là-bas. C'est pourquoi je te conseille d'habiter dans le désert de Nitrie ; il y a surtout dans ce lieu de saints hommes qui plaisent à Dieu ». Théodore conseille à Ammon la vie

[71] «Celui qui vient à moi et ne haïra pas son père et sa mère... » (citation de *Bo* 63).
[72] Lefort, *CSCO* 160, p. 48.
[73] Cf. *Praecepta* 56 prescrit un compagnon lors d'une visite familiale.

anachorétique à Nitrie, en lui suggérant de consoler ses parents durant son séjour à proximité de la maison parentale. Comment expliquer la différence entre la sévérité des *Vies* et l'indulgence de la description d'Ammon ? Nous ne pouvons pas ici aborder l'estimation globale de la personnalité de Théodore, parce qu'elle doit être dégagée l'analyse minutieuse de beaucoup d'autres anecdotes. Pour le moment, il faut d'abord éviter une alternative entre la sévérité et l'indulgence. Nous allons nous borner à dire que le Théodore «souriant » (§ 6) vu par les yeux d'un novice, Ammon est différent de celui des *Vies*. Ce point est un avantage psychologique de la *lettre* d'Ammon par rapport à une personnalité de Théodore décrite par les *Vies*.

C. Les *Œuvres* d'Horsièse et Théodore

Nous n'avons pas seulement parlé de l'importance du *liber* d'Horsièse mais aussi nous l'avons déjà utilisé comme repère pour le développement de notre hypothèse de l'orthodoxie pachômienne. Quant aux catéchèses, nous leur avons accordé la supériorité par rapport aux *Vies*. Pour l'instant, nous allons présenter un autre exemple qui confirme notre méthode reconnaissant la priorité de ces opuscules par rapport aux *Vies*. Notre contestation relate le terme de «notre père (ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ) » ou «apa (ⲁⲡⲁ) », employé dans les œuvres de Théodore et d'Horsièse, pour désigner le fondateur du cénobitisme thébain.

Ce qui attire notre attention dans l'appellation de Pachôme, c'est que des préférences respectives d'Horsièse et de Théodore, conformément à notre hypothèse de leur antagonisme à propos de la lutte de l'orthodoxie pachômienne, s'opposent l'un à l'autre.[74] Théodore applique au fondateur le terme d' «ⲁⲡⲁ » (dix fois), à côté de l'expression de «cet homme » (trois fois) avec des adjectifs.[75] Le terme d'«apa » peut être classé en quatre catégories : le

---

[74] Cf. D. J. Chitty, «*Some notes, Mainly Lexical, on the sources for the Life of Pachomius*», *SP* 5 (*TU* 80), pp. 267-269.

[75] En ce qui concerne le deuxième terme d'«apa », il est d'origine sémitique. Il a trois références bibliques très connues : Mc 14, 36 ; Rm 8, 15 ; Ga 4, 6. Les deux références de l'apôtre Paul remontent directement à la prière de Jésus à travers la transmission par une communauté primitive. La langue maternelle de Jésus était l'araméen et, selon l'Evangile de Marc, Jésus se servait de la forme araméen *Abba*, lorsqu'il s'adressait à Dieu en l'appelant «mon père » à Gethsémani. Le mot *Abba* (mon père) que Jésus utilisa pour s'adresser à Dieu était très loin du judaïsme palestinien de ce temps-là. Ce mot était une locution d'enfants pour appeler le père, terme du langage quotidien. L'appellation d'*Abba* pour Dieu dans la prière était très originaire, tandis que le judaïsme palestinien n'employait pas ce mot pour s'adresser à Dieu. Le terme *Abba* exprime le cœur de la relation de Jésus avec Dieu. «Dans l'invocation Abba adressée à Dieu s'exprime le mystère ultime de la mission de Jésus. Il se savait mandaté pour faire part de la Révélation de Dieu, parce que Dieu s'était fait connaître à lui comme Père ». Voir J. Jérémias, *Théologie du Nouveau Testament*, pp. 87-88.

Le mot *Abba* qui était primitivement un nom divin chez Jésus acquiert un sens très différent dans la tradition monastique : un supérieur d'une demeure communautaire ou solitaire, et un ancien qui a une autorité spirituelle à l'égard des frères (cf. L. Regnault, *La Vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IVᵉ siècle*, p.

titre d'«apa » sans suivant nom propre (*Cat.* 40, 11 ; 40, 15 ; 48, 7 ; 50, 14 ; 51, 1 ; 61, 10) ; «apa, le père de la Koinonia » (*Cat.* 53, 8) ; «apa Pachôme » (*Cat.* 41, 24 ; 57, 21) ; «notre père apa » (*Cat.* 51, 29) et «notre père » (*Lettre* de Théodore 73 ; 74 ; 75). L'expression d'«apa Pachôme » ne peut pas être considérée comme un terme réservé pour appeler le fondateur, parce que nous trouvons le titre d'«apa » avec d'autres noms propres comme «apa Horsièse » (*Cat.* 61, 16), «apa Théodore » (*Cat.* 62, 3), «apa Psahref » (*Bo* 185, *Lefort*, 199, 8) et «apa Cornelios » (S^{1a}, *Lefort*, 376, 21). En ce qui concerne le quatrième titre «notre père », il est évident qu'il était courant aux premiers pachômiens à côté de celui d'«Apa », mais il constitue pour Théodore un emploi secondaire par rapport à son autre appellation «Apa ». Seul le premier cas, terme d'«apa » sans nom propre suivant est, pour Théodore, une expérience majeure usage pour désigner Pachôme (nous allons traiter plus tard l'expression «apa, le père de la Koinonia »).[76] L'appellation de Théodore n'est pas dans son ensemble aussi cohérente que celle d'Horsièse, dans la mesure où il se sert d'un pronom de troisième personne, «cet homme » pour désigner Pachôme : «cet homme » (*Cat.* 42, 16) ; «ce si grand homme » (*Cat.* 40, 16) ; «cet excellent homme » (*Cat.* 40, 17). Cette appellation ne se trouve dans tout le dossier pachômien que dans les catéchèses de Théodore. A notre connaissance, les auteurs de la biographie de Pachôme n'appliquent pas une seule fois au fondateur cette formule «cet homme ».

Par contre, l'appellation pour Pachôme d'Horsièse se distingue certainement de celle de Théodore. Pour lui, le fondateur du cénobitisme est «notre père » (seize fois). Le terme de «notre père » se présente sous plusieurs formes : le plus fréquemment, «notre père » sans nom

---

11), s'appellent *Abba.* En effet, il n'est pas possible de dater exactement depuis quand les milieux monastiques empruntèrent le mot en changeant le sens sémitique et biblique de ce terme. Il est curieux que la *Vie d'Antoine* d'Athanase ne se sert pas une seule fois de l'appellation d' «abba » à Antoine. Chitty a pensé que ce terme «apa » aurait été réservé «pour désigner un supérieur monastique (ce qui n'implique pas nécessairement qu'il soit prêtre comme le suppose Bell) » (Chitty, *le désert*, p. 38). Mais il ne nous faut pas imaginer que le titre «apa » désigne forcément, dans un usage primitif des milieux anachorétiques ou cénobitiques, un supérieur d'une demeure monastique. La littérature pachômienne l'attribue à des anciens (qui ne sont pas des supérieurs) (*Bo* 30 apa Péχοσ ; Bo 96 apa Zachée), un évêque (*Bo* 41 évêque de Nitentori) ou un prêtre (*Bo* 41 apa Deny). Chenoute le fait à l'archevêque Athanase (Athanse, *Lettrres festales…*, p. 86 : apa Athanase). Dans l'Orient, le terme «apa » n'était pas ainsi exclusivement réservé pour un supérieur, bien qu'il l'eût désigné dans beaucoup de cas. Le terme principal oriental pour le supérieur était «ἡγούμενος ». Dans les milieux pachômiens, le mot «higoumène » est utilisé pour désigner des supérieurs des monastères de la Congrégation par rapport au supérieur général (« princeps » en traduction latine de Jérôme). Par contre, dans l'Occident, le mot «Apa » est devenu durant le V[e] siècle un titre régulier d'un supérieur d'un monastère. Cassien se sert de ce terme pour désigner un supérieur dans ses *Institutions cénobitiques*. Cet usage devient universel depuis qu'il est reçu en ce sens par saint Benoît dans la première moitié du VI[e] siècle. Voir John Chapman, «*Abbot* », dans *Encyclopaedia of religion and ethics*, édité par James Hastings, Vol. 1, Edinburgh, 1908, p. 8.

[76] Le titre «Apa » sans nom propre suivant était un des noms par lesquels les premiers disciples de Pachôme désignaient leur maître (voir, Lefort, *CSCO* 160, p. 40, note 6 ; *Les Vies coptes*, p. 375, note 1). W. Crum rapporte que ce titre n'était pas exclusivement réservé pour désigner Pachôme (voir W. Crum, *Theological texts*

propre (douze fois), puis «notre père Pachôme » (une fois dans le *Lib. Or.* 21), «notre saint père » (une fois dans le *Lib. Or.* 10), «notre saint père apa Pachôme » (une fois dans le *Cat.* 68,3), «notre père béni et juste, apa Pachôme » (une fois dans le *Cat.* 71, 3). En effet, «notre père Pachôme » qu'utilisent les *Vies* n'est pas une formule réservée pour appeler uniquement Pachôme, parce que le titre «notre père » peut serve, dans la littérature pachômienne, à désigner d'autres personnes avec un nom propre. Nous pouvons relever des exemples comme «notre père Cornélios » de S^{1a} (*Lefort*, 376, 21) et «notre père Jonas de Thmouσons » (*Cat.* de Théodore 61, 9-10). Egalement, nous rencontrons souvent «notre père Théodore » ou «notre père Horsièse » dans les *Vies*. Quant à l'expression de «notre saint père apa Pachôme » et «notre père béni et juste apa Pachôme » qui se trouvent dans les catéchèses d'Horsiès, nous les trouvons une seule fois dans tout le dossier pachômien copte. Nous pouvons donc les attribuer au jeu de mot d'Horsièse, qui consiste en une composition des expressions pouvant désigner avec respect le fondateur. En tout cas, pour Horsièse, le terme de «notre père » est la racine pour l'appellation de Pachôme, et d'autres épithètes ne sont que des particules auxiliaires. Et le rôle du terme d'«apa » est, pour Théodore, semblable à celui de «notre père » d'Horsièse.

La question suivante est de savoir d'où cette divergence de l'appellation du fondateur provient. Il est assez probable qu'elle puisse concerner le problème de l'orthodoxie pachômienne. Il semble qu'Horsièse essaye d'éviter intentionnellement l'emploi théodorien, en se mettant à l'écart de la préférence de l'école théodorienne dans l'appellation de Pachôme. L'opposition de l'appellation de Pachôme, «apa » / «notre père », dans les œuvres de Théodore et d'Horsièse, reflète le conflit des deux premiers successeurs que nous avons développé auparavant. Notre thèse peut être prouvée par une compréhension des contextes où «apa » et «notre père » sont utilisés. Dans le cas d'Horsièse, l'appellation de «notre père » et quelques formes variées sont utilisées strictement dans des contextes où il veut évoquer l'enseignement spirituel de Pachôme, ses traditions et ses préceptes cénobitiques.[77] Si

---

from coptic papyri, Oxford, 1913, p. 187, note 3). En effet, ni Lefort ni Crum n'arrivent à distinguer le différence entre «ⲁⲡⲁ » et «notre père ». Comparez Lefort, *CSCO 160*, p. 41, note 23 et notre étude *infra* p. 103.

[77] «Selon l'ordre de notre saint père apa Pachôme » (*Cat.* 68, 3) ; «grâce aux enseignement de notre père béni et juste, apa Pachôme (*Cat.* 71, 3) ; «chacun des préceptes de notre père » (*Lib. Or.* 5) ; «ce que notre père a formellement interdit… » (*Lib. Or.* 9) ; «les traditions de notre père » (*Lib. Or.* 11) ; «…Car si quelqu'un vient à périr à cause de nous, notre âme sera coupable pour son âme. Cela même, notre père avait coutume de nous le faire entendre sans relâche» (*Lib. Or.* 13) ; «ce que notre père de sainte mémoire ne cessait jamais de nous redire » (*Lib. Or.* 16) ; «Dieu nous a accordé une grande grâce par (l'enseignement) de notre père Pachôme en nous faisant renoncer au monde » (*Lib. Or.* 21) ; «les traditions de notre père » (*Lib. Or.* 22) ; «les préceptes qui nous ont été transmis par notre père » (*Lib. Or.* 28) ; «les instructions de notre père » (*Lib. Or.* 30) ; «les préceptes de ses saints et de notre père » (*Lib. Or.* 35) ; «la loi de Dieu que notre père a reçue de lui » (*Lib. Or.* 46) ; «l'enseignement par lequel notre père nous a formés tandis qu'il était encore en vie » (*Lib. Or.* 47).

Horsièse évoque à travers le terme «notre père » l'existence du fondateur du cénobitisme, il veut le faire dans la mesure où Pachôme donne des enseignements évangéliques comme le fondement de la vie commune. Horsièse s'intéresse principalement à une image évangélique de Pachôme comme maître du cénobitisme mais non à ses actions concrètes. En revanche, l'emploi de Théodore reste incohérent, contrairement à l'application horsienne rigoureuse. Dans quelques cas (trois fois), Théodore utilise certes le terme «apa » dans le sens horsien.[78] Pourtant, beaucoup plus souvent (six fois), le terme «apa » est utilisé dans des contextes hors de l'esprit cénobitique ou l'enseignement de Pachôme.[79] D'ailleurs, Théodore se sert d'un nom démonstratif étranger aux *Vies* – «cet homme »- pour désigner dans le sens non horsien Pachôme (trois fois), dans des anecdotes où ce dernier est mentionné.[80] Comme la fréquence nous le montre, l'emploi majoritaire de Théodore dans l'appellation de Pachôme est évidemment loin de l'usage horsien. L'existence de Pachôme, par Théodore, est évoqué, tantôt dans une perspective de pouvoir être nommé 'l'éducation des ennuis, laquelle était un des cadres d'interprétation de Pachôme pour l'école théodorienne (*Cat.* 40, 11-12 ; 40, 16 ; 40, 18 ; 42, 16-18 ; 48, 6-7), tantôt dans les cas généraux (*Cat.* 40, 15 ; 57, 21 ; 51, 28-29 ; 61, 10). L'usage du sens horsien, pour Théodore, reste marginal. Ce que nous supposons par nos argumentations, c'est que le contraste entre «notre père » d'Horsièse et «apa » de Théodore ne se produisit pas accidentellement mais qu'il résulta de la différence interprétative des deux successeurs à l'égard de leur maître. Horsièse essaya d'éviter rigoureusement l'emploi théodorien et de fixer un autre usage pour désigner Pachôme, non forcément nouveau. En bref, nous voudrions attribuer à Horsièse le titre de «notre père » sans nom propre et à Théodore le terme d'«apa » sans nom propre, en considérant que les autres formes variées, exclusivement basées sur la racine respective sans nom de Pachôme, sont secondaires.

En effet, il nous faut ouvrir une parenthèse concernant le terme technique pour appeler le fondateur du cénobitisme thébain ; il y en a une formule diachronique, hors les deux usages synchroniques, commune aux successeurs de Pachôme : «Apa, le père de la Koinonia ». Cette formule reste, à travers Théodore, dans les œuvres à Horsièse (*Cat.* de Théodore 53, 8 ;

---

[78] «La loi de la Koinonia sainte et vraie ; celle dont l'auteur, après les apôtres, est Apa Pachôme » (*Cat.* 41, 24) ; «les préceptes que Dieu a donnés à Apa » (*Cat.* 50,14) ; «la législation établie par Apa » (*Cat.* 51, 1).

[79] «Apa et apa Horsièse ; 'qu'il (Dieu) forma par des épreuves secrtes et des maladies : il les fit critiquer par des gens moins estimables » (*Cat.* 40, 11-12) ; «les frères du temps d'Apa » (*Cat.* 40, 15) ; «c'est ainsi qu'agirent les pères par laquelle il (Dieu) a formé les saints, ... Apa et apa Horsièse » (*Cat.* 48, 6-7) ; «la vie d'apa Pchôme » (*Cat.* 57, 21) ; «à l'attende des promesses que Dieu a faites à notre père Apa » (*Cat.* 51, 28-29) ; «cet homme qu'Apa tenait pour une célébrité » (*Cat.* 61, 10).

Règlements d'Horsièse 91, 4 ; 95, 16 ; 98, 7). Une seule exception se trouve au ch. 12 de *Lib. Or.* : «le père qui le premier, institua ces coenobia ». Le mot de «pater », traduit par Jérôme, serait certainement «ὁ πατήρ » du grec : c'est dans les autres cas que Jérôme utilise strictement «pater noster ». Cependant, cette exception peut être utilisée comme exemple qui nous confirme l'emploi diachronique de la formule d'«Apa, le père de la Koinonia ». Jérôme traduit «pater qui primus instituit coenobia ». Si la traduction de Jérôme reflète l'original copte d'Horsièse - nous le pensons-, Horsièse ne changea que formellement la formule, qui était courante déjà à l'époque du généralat de Théodore. A savoir, Horsièse, dans son *Liber*, expliqua de manière indicative la formule, «Apa, le père de la Koinonia » : selon son explication, 'le père de la Koinonia' est celui qui 'le premier institua la Koinonia'.

Il semble que cette formule ait été originairement utilisée chez les frères pachômiens dans un contexte précis. Son emploi originaire est lié à une idée testamentaire.[81] *Règlements* d'Horsisèe 91, 4 conserverait un usage primitif de cette formule : «le Dieu d'Abraham d'Isaac et de Jacob, et le Dieu d'Apa (le père de la Koinonia) ». Les moines pachômiens veulent, par leur formule «Apa, le père de la Koinonia », confirmer que le Dieu qui conduit Pachôme à fonder le cénobitisme est le même que le Dieu des ancêtres de l'Ancien Testament. C'est par cette formule que Pachôme continue, dans la tradition cénobitique, des pères de l'Ancien Testament. Théodore utilise cette tradition de la même manière qu'Horsièse : «...la voie de la vie éternelle ; voie qui fut recommandée à Apa, père de la Koinonia, par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (*Cat.* 53, 7-9). Dans un cas, Horsièse augmente dans cette formule la liste des pères de l'Ancien Testament, et dans un autre cas il la supprime.[82] Pourtant, nous pensons qu'il est probable que ces variations convergent vers la forme originale des *Règlements* d'Horsisèe 91, 4, basée sur la référence biblique Ex. 3, 6 et Mc 12, 26.

Finalement, nous allons étudier l'histoire de la transmission des termes de «notre père ». L'Ancien Testament attribue le terme de «notre père » à Dieu.[83] Pour Jésus aussi, «notre père » n'est accordé qu'à Dieu.[84] Par contre, Pachôme n'aurait pas pu être appelé facilement, du son vivant, comme «notre père » sans nom propre, d'une part, à cause des

---

[80] «Ce si grand homme eut recours à des séculiers pour une question de pains ; cet excellent homme voyait, de ses yeux, ses fils tourner de petites meules et lécher de la farine avec leur langue, par suite de leur grande faim (*Cat.* 40, 16-18) ». «Songeons aux maux et aux peines causées à cet homme et à tous les saints) (*Cat.* 42, 16).
[81] Ex. 3, 6 ; cf. Mc 12, 26.
[82] «la prostérité d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Joseph, de David et d'Apa, le père de la Koinonia » (*Règlements* d'Horsièse, 98, 7) ; «conformément à la façon fixée dès le début par le père de la Koinonia, Apa, auquel fut confiée par Dieu cette grande vocation » (*Règlements* d'Horsièse 95, 15-17).
[83] Is 63,16 ; 64,8. Le *Lib. Or.* 43 et la *Cat.* de Théodore 42, 6-7 ont une résonance provenant de ces phrases.
[84] Mt. 6. 9. Cf. 1P 1.17.

exemples précédents bibliques réservés strictement à Dieu et de la tradition exégétique des pères de l'église qui cherchaient plusieurs significations dans le «Pater Noster »,[85] d'autre part, à cause de la tradition anachorétique ou semi-anachorétique qui n'applique pas le terme aux anciens.[86] Premièrement, Pachôme était appelé par son nom. *Bo* 42 conserve une anecdote où un frère qui demande une promotion, l'appelle simplement «Pachôme ».[87] Il est possible que Pachôme puisse être appelé comme «Apa » ou «apa Pachôme ». Les *Vies* coptes n'appliquent pas ce terme à Pachôme dans le style du discours. En revanche, G^1 conserve un cas où Théodore appelle Pachôme comme «abbâs » (G^1 93). Lorsqu'on considère l'usage de Théodore dans ses catéchèses dont nous avons déjà parlé, nous pouvons penser assez vraisemblablement que l'«abbâs » de G^1 93 remonte directement à Théodore mais non à la tradition littéraire.[88] D'autre part, il est assez probable que le titre de «notre père » ait été accordé, dans un sens limité, à Pachôme du son vivant par les frères. Si Pachôme était appelé comme «notre père (ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ) », l'usage original de ce terme se serait borné à appeler le supérieur général de la Congrégation, soit parmi les frères, soit envers les gens extérieurs. *Bo* 59 (G^1 61) conserve le premier emploi du titre. «Apa Cornelios interrogea les frères arrivés par la barque : 'Qu'a fait notre père pendant ces jours ?' ». Nous trouvons un exemple pour le deuxième usage dans *Bo* 185. Le duc Artemios qui est venu à Phbôou pour arrêter l'archevêque Athanase dit aux frères : «Amenez-moi votre père ». Dans ce contexte, «notre père » comme réponse de l'ordre d'Artemios n'est qu'un chef de la Congrégation. Plus loin dans le même chapitre, quand le duc demanda aux frères de prier pour lui avant son départ, ils disent : «Notre père nous a défendu de prier avec personne jusqu'à ce que l'Eglise soit de nouveau en paix, en raison des Ariens ». Ici, «notre père » (c'est-à-dire Théodore) est mentionné comme tête de la communauté pachômienne envers l'homme extérieur, mais il ne désigne pas Pachôme. Ces deux exemples nous montrent que l'usage primitif de ce terme est destiné au chef de la Congrégation, soit Pachôme, soit Théodore. Les expressions, «notre père Pachôme », «notre père Théodore » et «notre père Horsièse », conservées dans les *Vies*, constituent des explications complémentaires pour montrer que le terme de «notre père » a été employé généralement dans ce contexte.[89] Dans ce contexte, l'utilisation du terme «notre

---

[85] Concernant la tradition exégétique des pères, voir *DS*, t. XII, 1, col. 388-413.

[86] Les maîtres de la vie sémi-anachorétique sont appelés normalement comme «vieillard», «père» ou «abba». Regnault, *Pères du désert*, p. 140. Ainsi le maître spirituel de Pachôme, Palamon est appelé «le vieillard Apa Palamon» (*Bo* 16).

[87] «Descends, et prouve-moi mon péché, ô Pachôme le menteur ».

[88] Ce terme n'apparaît pas dans *Bo* 83, qui correspond à G^1 93^a. Pour une explication sur ce phénomène, voir *infra* pp. 103-106.

[89]Des cas où le terme «notre père » applique à d'autres personnes que Pachôme et ses deux successeurs principaux appartiennent à un emploi marginal dans le milieu pachômien. Nous rencontrons une seule fois la

père » n'a pas d'autre raison que d'exprimer un meilleur respect pour les supérieurs généraux de la Congrégation. Cet emploi est trouvé hors des milieux pachômiens, mais son apparition est extrêmement rare par rapport à sa fréquence dans la littérature pachômienne.[90]

Le terme de «notre père » avec nom propre, qui n'était utilisé originellement que pour désigner le supérieur général dans la communauté pachômienne, est pronominalisé, après la mort du fondateur, grâce à l'idée d'Horsièse, en particulier son *Liber*. Pour Horsièse, «notre père » n'était pas un terme pour appeler le supérieur général de la Congrégation. «Notre père » sans nom propre, pour lui, est un personnage dont l'autorité spirituelle fournit la raison d'être du cénobitisme. Ce terme est employé par Horsièse pour désigner exclusivement le fondateur du cénobitisme, Pachôme. Quand Horsièse reçoit la formule d'«Apa, le père de la Koinonia », il voit dans cette formule de transmission un sens commentaire du terme de «notre père » : «notre père » signifie, pour lui, 'le père' de la Congrégation, c'est-à-dire le pionnier du cénobitisme.

En effet, la divergence «Apa » / «notre père » de l'appellation de Pachôme, que conservent les œuvres de successeurs nous fournit un point de vue critique pour les *Vies* de Pachôme. Les *Vies* coptes qui prolongent leurs récits jusqu'aux premiers successeurs sont attribuées à l'école théodorienne. Il est donc curieux de trouver que l'usage horsien du terme «notre père » éclipse, dans les *Vies* de Pachôme, l'emploi théodorien de l'appellation d'«Apa » sans nom de Pachôme. Théodore n'applique pas «Apa» à Pachôme dans les *Appendices* coptes.[91] Il en va de même avec l'*Appendice* grecque. Selon G^1 125, 131, 142, Théodore se sert de l'appellation de «notre père » pour désigner le fondateur du cénobitisme : «Je ne sais rien, pour autant que j'ai offensé Dieu et notre père... » (G^1 125) ; «...afin que l'Ennemi ne dissipe pas tout le travail de notre père..., du temps de notre père » (G^1 131) ; «...nous avons entendue de la bouche de notre père » (G^1 142). En revanche, on ne peut pas trouver l'appellation d'«Apa », typique aux catéchèses de Théodore. Outre le terme d'«Apa » sans nom propre, il n'y a pas, dans la *Vie* grecque, de transformations d'appellation variées, figurées dans les *Cat.* de Théodore, basées sur la racine d'appellation d'«Apa », lesquelles ont déjà été remarquées. Par contre, dans tous les *Appendices*, Pachôme est appelé toujours par

---

formule «notre père Jonas de Thmousons » (*Cat.* de Théodore, 61, 9-10) et «notre père Cornélios » (S^{1a}) (voir *supra* p. 101). En revanche, on rencontre souvent l'expression de «notre père Théodore » et relativement moins souvent «notre père Horsièse ».

90 Tout d'abord, le terme fut utilisé pour désigner les archevêques d'Alexandrie. (voir *supra* p. 71, note 181). Dans le milieu anachorétique, cet usage était très limité. Nous ne trouvons ni chez Cassien ni ches Pallade le titre de «notre père » ou «notre père » avec nom propre. C'est dans les *Apophtegmes* que nous voyons très rarement le titre avec nom propre. *Les sentences des pères du désert, troisième recueil et table*, par Dom Lucien Regnault (Solesmes, 1975), p. 159. Am 139,13 : «Lui, notre père Macaire... ».

Horsièse comme «notre père ». Un repère qui nous permet de mesurer l'authenticité de cette régularisation de l'appellation de Pachôme auprès des premiers supérieurs généraux, que conservent les *Appendices*, doit être trouvé hors des *Vies*, c'est-à-dire dans les œuvres de Théodore et Horsièse. La divergence «Apa » / «notre père » de l'appellation qui se manifeste dans leurs œuvres est régularisée dans les *Appendices* à travers la convergence de leurs appellations de «notre père ». Pour quelle raison les auteurs des *Appendices* essayent-ils d'unifier le titre de Pachôme ?

Outre la convergence à travers la bouche d'Horsièse et Théodore dans les *Appendices*, ce qui ne doit pas échapper à notre observation, c'est que l'appellation de Pachôme par le titre de «notre père », qui ne remonte qu'aux auteurs, devient un phénomène caractéristique qui couvre presque toutes les *Vies* coptes, tandis que le titre d'«Apa » sans nom propre pour appeler Pachôme apparaît beaucoup plus limité.[92] Il faut donc se demander pourquoi les auteurs des *Vies* coptes prennent l'emploi horsien à la place de l'usage de Théodore. Pour répondre à ces deux questions, nous devons tourner notre attention vers des usages anachorétiques. Concernant le terme de «notre père » dans la littérature d'origine anachorétique, nous cherchons en vain des cas où le titre «notre père » sans nom propre s'applique à un père spirituel, de façon constante même après sa mort. Par contre, il semble que le terme d'«apa » soit d'origine anachorétique : ce terme est utilisé dans la plupart des cas avec nom propre. C'est par cette observation que notre argumentation obtient un fondement plus renforcé.

Si le terme technique de «notre père » est choisi par les auteurs des *Vies* coptes, c'est parce qu'ils veulent distinguer le fondateur du cénobitisme d'autres anciens pères anachorétiques. Si l'anachorétisme emprunte, d'un usage sémitique, le terme d'«apa » pour représenter l'autorité spirituelle de ses pères anciens, le cénobitisme pachômien emploie, quelques temps après son début, un nouveau terme pour désigner leur fondateur d'une façon indépendante de la tradition anachorétique. Les auteurs de *Vies* visent dans l'expression de «notre père » une différenciation du cénobitisme et de l'anachorétisme. Ils suivent l'intention horsienne qui veut représenter Pachôme comme symbole du cénobitisme par le titre de «notre père ». Le terme technique de «notre père » joue le rôle d'un instrument de différenciation, qui sépare «les fils de Pachôme » des anachorètes. Par une notion de collectivité qui

---

[91] *Bo* 194 ; S^6 322, 13 ; 323, 1 ; 326, 24 ; 330, 20 ; 330, 30. Dans ces endroits, Pachôme s'appelle comme «notre père » ou «feu notre père ».

[92] Le terme « Apa » n'apparaît que dans les *Cat.* de Théodore, *Xarour*, S^{1a} et S^{15}. Il est intéressant de constater que dans la *Vie* sahidique provenant de l'école horsienne, S^{15} utilise ce terme. Cependant, il ne faut pas trop exagérer cet aspect, parce qu'elle applique déjà à l'image d'Horsièse la préférence copte pour le merveilleux.

s'exprime dans la perspective de la première personne de 'le père de nous', le monde extérieur anachorétique est objectivisé en présence du cénobitisme thébain. La persistance de l'appellation de «notre père » par les auteurs des *Vies* s'explique bien par cette compréhension. Tous les efforts des frères pachômiens, qui ne cessèrent pas de se distinguer des anachorètes sont condensés dans ce titre de «notre père ». C'est pour cette raison que les *Vies* coptes abandonnent le titre d'«Apa » sans nom propre, usage théodorien, en choisissant celui de «notre père », malgré leur tendance théodorienne de biographie d'ensemble.[93] Le titre de «notre père » est une expression d'une subjectivité du cénobitisme pachômien par rapport à l'anachorétisme et d'autres locales traditions monastiques. En conclusion, cette argumentation s'établit par le discernement de la tradition littéraire post-horsienne, conservée dans les *Vies*, en prenant comme point de départ les œuvres des successeurs de Pachôme.

Conclusion

Pour aborder avec justesse la littérature pachômienne, surtout les *Vies* copte et grecque, il faut de prime abord discerner leurs tendances biographiques - la problématique de l'orthodoxie pachômienne mise à part-, puisque les sources rapportent des histoires semblables avec les perspectives différentes. Ainsi nous avons consacré une bonne partie de ce chapitre à l'analyse des tendances littéraires, notamment de la première *Vie* grecque et de la recension copte principale, *Bo*, S^5 et S^6. La *Vita Prima* a un point de vue modéré par rapport aux *Vies* coptes. Celles-ci ont des positions anti-cléricales et anti-anachorétiques, contrairement à la *Vie* grecque. Tandis que, dans l'*Appendix*, la tradition grecque reflète la leçon de l'école horsienne, les *Vies* coptes visent en général à honorer la personnalité de Théodore. Quant à la méthode dont les compilateurs arrangent leurs récits, deux traditions partagent la technique de narration, mais il est sûr que la tradition copte soit souvent plus sophistiquée et qu'elle véhicule parfois son message dans le cadre structural. C'est à travers cette critique littéraire d'ensemble qu'on pourra arriver à comprendre de la meilleure façon les *Vies* du père du cénobitisme.

Le caractère fragmentaire de la 15ème *Vie* sahidique ne nous permet pas de l'analyser comme G^1 et *Bo*, mais il n'est pas difficile de voir une œuvre de l'école horsienne, et ce plus

---

93 En ce qui concerne l'appellation de Pachôme, G^1 n'est certainement pas sahidique. L'expression d' «abbas » s'applique souvent à Pachôme. G^1 61 ; 93 ; 99 ; 102 ; 110 ; 114.

clairement que dans l'*Appendix* de la première *Vie* grecque. D'autre part, dans la perspective de l'orthodoxie pachômienne on a analysé les *Paralipomena*, la *Lettre d'Ammon* et les *Œuvres* d'Horsièse et Théodore. Selon notre argumentation, Théodore n'occupe pas de position centrale dans les *Paralipomena*. Les intérêts de ceux-ci se focalisent plutôt sur le fondateur. Cependant, dans la *Lettre d'Ammon* 'le disciple préféré de Pachôme 'revient au premier plan. Nous avons utilisé, dans les *Œuvres*, pour analyser l'expression 'apa' et 'notre père', la *critique des formes* qui s'intéresse à la transmission de ces termes. Selon notre étude, les pachômiens voulaient se distinguer des autres courants monastiques par le terme spécifique 'notre père' qui était l'usage courant d'Horsièse.

DEUXIEME PARTIE

LE CENOBITISME BASILIEN :

UN ESSAI D'ANALYSE DE SES SOURCES

* * *

Basile de Césarée, connu en tant qu'organisateur principal du cénobitisme en Asie Mineure, à la suite d'Eustathe de Sébastée, précurseur du monachisme dans la région, a laissé, entre autres, quelques œuvres ascétiques : une première édition plus courte de l'*Ascéticon* (*Petit Ascéticon-PA*),[1] l'*Hypotypose d'ascèse* (ὑποτύπωσις ἀσκήσεως) et des *lettres* ascétiques. L'*Hypotypose d'ascèse* est un terme technique utilisé par Basile lui-même pour désigner sa collection ascétique envoyée, en 375-378, à ses frères cénobites du Pont.[2] Cette collection contient quelques prologues, une seconde édition enrichie du premier *Ascéticon* (*Grand Ascéticon-GA*), les *Règles morales* et quelques autres écrits mineurs.[3] L'*Ascéticon*, un recueil de questions des cénobites et de réponses de Basile, se rattache, entre autres, à la longue tradition littéraire des *Quaestiones* et *Responsiones*.[4] Mais son contenu n'est pas une simple anthologie ; en réalité, il mérite le titre de *Règles* comme l'affirment les

---

[1] Sauf les fragments dans le papyrus d'Antinoopolis, aucun mss. grec du premier *Ascéticon* n'a survit. Par contre, la première édition de l'*Ascéticon* est conservée en latin par Rufin dans Migne, *PL* 103, col. 483-554. Gribomont a trouvé une version équivalente syriaque. Voir Gribomont, *Histoire*, pp. 95-109. Zelzer a publié, en 1986, son édition critique latine dans la série du *CSEL* vol. 86. A la suite de l'édition de Zelzer, Sven Lundström a consacré à la *stemma codicum* de la version latine son opuscule intitulé *Die Überlieferung der lateinischen Basiliusregel*, Uppsala, 1989. Les fragments d'Antinoopolis supportent une hypothèse que grâce à une copie du *PA* envoyée au Mont d'Olives par un des disciples de Basile, ensuite au nord de l'Egypte, Rufin a pu disposer sa transcription (Fedwick, *Ascetica*, p. 2). Voir *CPG* 2876 ; J. W. B. Barns - H. Zilliacus, *The Antinoopolis Papyri, Part III*, London, 1967, pp. 1-7 ; Sever Voicu, «*P. Antin. 111. Un testimone ignorato delle Erotapokriseis breuius tractatae di Basilio*», dans Fedwick, *Symposium*, pp. 565-570. Pour l'édition de K. Zelzer, voir «*Zum Text der kritischen Erstedition des lateinischen Fassung der Basiliusregel*», dans *Studi Tardoantichi* 7 (1989), pp. 7-25 ; A. de Vogüé, «*La Règle de saint Basile et l'Ecriture Sainte (notes pour le bon usage de la nouvelle edition)*», dans *CC* 49 (1987), pp. 151-155.

[2] Pour introduction de *l'Hypotypose d'ascèse*, voir Gribomont, *Histoire*, pp. 277-321, Lèbe, *Règles*, pp. 11-19.

[3] *CPG* 2875, 2877-2898.

[4] Pour l'histoire du genre littéraire des *Quaestiones* et *Responsiones*, voir G. Bardy, «*La littérature patristique des 'Quaestiones et Responsiones' sur l'Ecriture sainte*», *Rbib*, 41 (1931), pp. 210-236, 341-369, 515-537 et 42 (1933), pp. 328-352. Déjà chez Aristote, on trouve une œuvre qui porte le titre, «ζητήματα καὶ λύσεις» (*Questions* et *Réponses*), et également chez Philon d'Alexandrie, un ouvrage perdu mais rapporté par Eusèbe de Césaré «Τῶν ἐν Γενέσει καὶ τῶν ἐν Ἐξαγωγῇ ζητημάτων καὶ λύσεων» (*HE* II, 18 1). Dans la tradition patristique, G. Bardy mentionne Marcion, Apelle, Tatien, Phodon et Origène, mais le genre ne revient avec un titre exacte qu'après Eusèbe de Césarée qui a composé un grand ouvage, malheureusement perdu : Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζηταμάτων καὶ λύσεων. Jérôme, à son tour, a composé un écrit qui porte le titre des *Quaestiones* : les *Quaestiones hebraicae en Genesim* (*PL* 23, 983-1060). L'œuvre de saint Augustin comprend plusieurs écrits qui se rattachent au genre des *Quaestiones*. On trouve le même genre chez le Pseudo Athanase (*Quaestiones ad Antiochum ducem*, *PG* 28, 597-710), Maxime le Confesseur (Περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς, *PG* 90, 243-786 et Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτήσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμένων, *PG* 90, 785-856 : cette pièce, *Quaestiones* et *dubia* est traduite en français par E. Ponsoye, introduction de J.-C. Larchet, collection *Sagesses chrétiennes*, Paris, 1999) et Anastase le Sinaïte (Ερωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων ἐκ διαφόρων προσώπων, *PG* 89, 311-824). Photius (*Bibliothèque III*, Cod. 210) attribue faussement à Césaire, frère cadet de Grégoire de Nazianze, une série de 220 *Questions* et *Réponses* qui, en réalité, ne remonte pas avant le VIII[e] siècle. Le même patriarche compose une longue série de *Questions*, qui sont groupées sous le titre *d'Amphilochia* (*PG* 101, 45-1172). Les problèmes auxquels répond Photius sont des plus variés : scriptuaires, doctrinaux, philosophiques, mythologiques et historiques. Il faut ajouter dans la liste de G. Bardy l'*Ascéticon* de Basile de Césarée, qui renferme aussi beaucoup de *Questions* scriptuaires, et qui veut encadrer la vie evangélique des ascètes suivant le genre des *Questions* et *Réponses*.

traductions modernes. Les *Règles morales* sont aussi un recueil d'environ 1,500 versets du Nouveau Testament. Nous avons également plusieurs lettres qui évoquent l'itinéraire ascétique de Basile ou donnent des informations directes et indirectes sur son organisation cénobitique.[5] Parmi le dossier ascétique ou cénobitique, les deux *Ascéticons* sont les plus imposants pour l'histoire du cénobitisme basilien, car ils constituent des témoignages directs.

Plusieurs études importantes sont apparues, dans le siècle précédent, autour des sources monastiques basiliennes et elles nous ont fournit des repères qui tracent le développement historique du cénobitisme basilien, tout juste mis à jour dans l'Asie Mineure. Cependant, bien que nous ayons, entre autres, les deux ouvrages remarquables de Gribomont et Fedwick[6] consacrés à l'étude de la tradition des manuscrits, surtout des deux *Ascéticons*, leur état actuel ne permet pas de distinguer les périodes variables de l'histoire des monastères basiliens ni même de retrouver la forme primitive du *Grand Ascéticon* qui remonte uniquement à Basile, et non aux compilateurs tardifs.

La difficulté de l'approche historique du cénobitisme basilien provient, d'abord, du caractère propre au dossier basilien. Il y manque des noyaux historiques proprement dits, comme les *Vies* de Pachôme, qui touche l'histoire des monastères basiliens.[7] Il est impossible de préciser leur localisation topographique comme dans le cas des monastères pachômiens et en même temps de les compter ou de savoir précisément le nombre de moines qu'ils abritaient. En outre, la position de Basile au sein de ses communautés est obscure par rapport à l'éminence de Pachôme. De plus, on trouve en vain, en comparaison du dossier pachômien historiquement riche, des détails prosopographiques dans le dossier basilien : pas un seul personnage n'est nommé dans l'*Ascéticon*, aucune anecdote ni y est concrètement racontée, absence quasi-totale de repères historiques et concrets sauf l'intervalle globale de *PA* et *GA*, intervalle qui ne véhicule pas par lui-même d'éléments historiques, mais exige des interprétations minutieuses. Plusieurs *lettres* offrent des informations importantes concernant le cénobitisme basilien, mais elles ne sont pas non plus suffisantes pour reconstruire l'histoire des monastères basiliens. Il est donc que à cause du manque d'informations historiques, la

[5] Pouchet donne une liste des lettres de Basile qui touchent directement ou indirectement le cénobitisme basilien. *Basile*, pp. 715-716.

[6] Gribomont, *Histoire* et Fedwick, *Ascetica*. Nous avons également d'autres monographies consacrées à l'ascétisme ou monachisme basilien : Morison, *St. Basil and his Rule*, A Study of early Monasticism, Oxford, 1912 ; Clarke, *Basil* ; Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932 ; Amand, *L'ascèse monastique de S. Basile. Essai historique*, Maredsous, 1949. Gribomont a publié ses nombreux articles concernant la spiritualité de Basile, en deux volumes, *Evangile I* et *II*.

[7] Grégoire de Nazianze, ami de Basile, donne, à son *Discours* 43, *PG* 36, col. 493-605 (*SC* 384), des éléments biographiques de l'évêque de Césarée, pourtant il ne parle pas de détails au sujet de son cénobitisme.

description du cénobitisme basilien demeure souvent, par rapport à l'histoire des monastères pachômiens, assez imprécise et ambiguë. Cela est regrettable, mais c'est un bilan inévitable qu'il faut accepter.

Ascéticon	datation	Recensions ou Versions										
Petit ou Premier Ascéticon : PA	avant 368-369	Version latine 1-203 Questions en une série					* Version syriaque 1-183 Questions en une série[8]					
Grand ou Deuxième Ascéticon : GA	entre 370 - 378		*Sch. 4	*N	*O	*Sch. 4	* K	*Sch. 4	*S	* H	* I	* V
		Numérotation des GR	18	1-20	1-20	27	15-30	32	1-41	1-44	1-44	1-55
		Numérotation des PR	.	1-317	1-314	.	31-92	.	42-350	45-361	45-330	1-313
		Total		337	334		78		350	361	357	368

(Schéma de l'*Ascéticon* de Basile de Césarée)

* La version syriaque concerne Additional 14544 de Londres, British Museum (Gribomont, *Histoire*, p. 108-109):
* Sch. 4 signifie la *Scholie* 4 de la recension de Vulgate (voir *infra* n. 9 et Gribomont, *Histoire*, pp. 153-154. Nous avons cité la traduction de Gribomont, *infra* p. 227-228).
* Pour N, O, K, S, H, V, voir *infra* p. 229.
* I : manuscrit d'Istanbul (voir *infra* p. 229). Après la numérotation 1-330, le ms. ajoute une nouvelle série avec les numéros 1-27. Ainsi le nombre total des Questions est 357 (voir *infra* p. 298).

A côté de cette difficulté, il y a un autre élément qui l'a aggravé : la variation de la forme du *GA* même, que montrent, dans le siècle précédent, les études de la tradition des manuscrits. Le *GA* est constitué, en somme, de deux sortes de format : un format qui numérote sans distinction les réponses plus longues (*Grandes Règles* = *GR*) et les réponses plus courtes (*Petites Règles* = *PR*), un autre en les distinguant. Il faut également noter la variation à l'intérieur des *GR* et *PR* elles mêmes. Pour les *GR*, la longueur du texte est presque identique dans les mss., mais sa division est différente. Ainsi on a, selon les mss., les nombres 18, 20, 27, 30, 32, 41, 44, 55 *GR* ou aucune numérotation.[9] Pour les *PR*, la variation est plus

---

[8] Voir *infra* n. 27.

[9] Gribomont, *Histoire*, p. 172-173 ; Fedwick, *Ascetica*, pp. 90-92, 652-654. Parmi ces *GR*, les trois dispositions qui divisent les *GR* en 18, 27, 32 n'existent plus dans les manuscrit survivants, bien que leur existence avant le VI[e] siècle soit bien rapportée dans la quatrième scholie des manuscrits de la Vulgate. Gribomont a édité les scholies de la Vulgate. Voir Gribomont, *Histoire*, pp. 153-154. La recension d'Orient, la recension Misogyne et la recension Nil contiennent respectivement les 20 *GR*, les versions arabes les 30, la recension Studite les 41, le manuscrit d'Istanbul et le manuscrit arménien les 44.

Quant à l'interrogation des *GR*, Fedwick écrit que «the headings of the longer ones were improperly added by the editors» (*The Church*, p. 15, note 75) en se référant inadéquatement à Gribomont, «*Saint Basile*», dans *Théologie de la vie monastique*, p. 104. L'auteur de l'*Histoire* est très réticent sur la question selon laquelle quelle

profonde. Les questions sont, selon les recensions, différemment ordonnées et en nombres variés : 203, 252, 286, 300, 306, 308, 312, 313, 314, 317.[10] La recension *Vulgate* imprimée par Migne,[11] notre référence principale, qui est composée avec distinction des 55 *GR* et 313 *PR*, n'est donc que provisoire. En conséquence, il est logique que cette variété formelle des manuscrits pose une question indispensable : quel est le meilleur témoin de Basile ? Actuellement, une réponse commune ne s'entend que d'une manière très étroite, même si l'étude de la tradition des mss est complète, à la suite de la publication de Gribomont, par celle de Fedwick. La réponse commune à leur recherche principale de l'*Ascéticon* de Basile, c'était d'évoquer pour l'édition des *GR*, une priorité du texte (mais non pas la divison des *GR*) de la recension studite.[12]

Mais, ils sont très différents l'un de l'autre sur d'autres points. Gribomont conclut que Basile a fait trois fois la rédaction de son *Ascéticon* : *Petit Ascéticon* conservé en latin par Rufin et en syriaque, une seconde édition enrichie du *PA*, c'est-à-dire le *GA* (précisément la recension studite), et finalement «la troisième rédaction au moins encore revue, surtout au point de vue littéraire»,[13] incorporée dans l'ordre X[14] et la recension Vulgate, c'est-à-dire, le manuscrit pontique, ancêtre principal des manuscrits de la Vulgate. Cette conclusion conduit Gribomont à attribuer directement à Basile plusieurs dispositions du *GA*. Quant aux *GR*, la division des *GR* en 41 (la recension studite) et des *GR* en 55 (la Vulgate, texte imprimé dans l'édition de Migne), même celle en 20 peuvent sortir, selon son hypothèse, de la plume de Basile. Il a interprété excessivement la collation des variantes textuelles de *GR* 16.[15] Bien qu'on accepte que le texte de la Studite soit le meilleur, il serait assez téméraire d'arriver, par cette observation, à une conclusion sur la division des *GR*, car le colationnement, fait par lui,

---

division des *GR* remonte à Basile lui-même, sauf le fait que la division 55 des *GR* de la Vulgate provient évidemment d'une main tardive (Gribomont, *Histoire*, p. 157).

[10] Gribomont, *Histoire*, pp. 13-81, 165-169, 173-177. Fedwick, *Ascetica*, pp. 654-670. Le nombre 203 est donné par le *PA* en une seule série. Le nombre 252 des *PR* ne survit pas dans les manuscrits actuellement existants, mais une scholie de la Vulgate en fait le témoignage. Les petites réponses 286 provient du manuscrit pontique, dans lequel le scholiaste a ajouté les 27 réponses. Voir Gribomont, *Histoire*, pp. 154-155, 161-162. Le nombre des *PR* 300 correspond aux versions géorgiennes, le 306 à la recension Misogyne, le 308 à la recension Studite, le 312 au Barberini 476, le 314 à la recension d'Orient, le 317 à la recension Nil. Mais ces nombres ne sont pas définitifs dans chaque recension. Les Etudes de Fedwick montre des variétés dans une recension.

[11] *PG* 31, col. 889-1306.

[12] Cette priorité est tirée de l'examen sur les variantes textuelles de *GR* 16 de l'*Ascéticon*. Voir Gribomont, *Histoire*, pp. 209-236. Surtout sa conclusion, p. 236. Fedwick est, comme d'autres, d'accord avec elle, *Ascetica*, pp. 606-607.

[13] Gribomont, *Histoire*, p. 324, et aussi p. 236.

[14] L'ordre X, conçu d'une manière hypothètique par Gribomont se base sur la disposition des *PR* du *PA*. Quant à l'ordre X et le manuscrit pontique, voir *infra*, pp.

[15] Voir *supra* note 10.

des textes équivalents à une seule colonne de l'édition de Migne est bien autre chose qu'une recherche portée sur la division de toutes les *GR*.

Par contre, Fedwick est arrivé à une conclusion plus nette : le meilleur témoin de *GA* qui remonte à Basile est, selon ses études de la tradition des manuscrits, bien conservé dans un seul manuscrit de la seconde moitié du Xe siècle : le manuscrit d'Istanbul, Bibliothèque Partriarcale, Sainte Trinité 105.[16] Ce manuscrit, appelé *A(sketicon) 2* par Fedwick, a les 357 *Règles* dans un ordre unique sans distinction des *GR* ou *PR* (les premières 44 *Règles* correspondent aux *GR*, et les autres 313 *Règles* aux *PR* imprimées dans l'édition de Migne, mais avec une disposition différente). Je pense cependant que son argumentation n'est pas convaincante. Il dit que la division des *GR* en 44 est le meilleur témoin, en ne présentant pas de preuves décisives à l'appui de sa thèse.[17] Fedwick souligne plusieurs fois la primauté du manuscrit d'Istanbul.[18] Mais son opinion est, d'une part, erronée par rapport au texte critique de la *GR* 16, et d'autre part, sa critique concernant les *PR* n'est pas admissible.[19] Je vais aborder plus tard ce point en détail.

* * *

Notre premier chapitre concernant les sources du cénobitisme basilien viserait donc à réduire les deux difficultés qu'affronte la critique historique à propos du cénobitisme basilien. Pour mieux comprendre ce dernier, il faut chercher, autant que possible, les repères historiques cachés dans le texte même de l'*Ascéticon*. En bénéficiant des quelques résultats des études de la tradition des manuscrits, je pense que cette recherche ne doit être accomplie que lorsqu'on aura perçu la manière avec laquelle le texte du *GA* est composée. Cette orientation est nouvelle. On a déjà dit beaucoup de choses sur l'histoire des manuscrits, mais il n'y a pas d'étude systématique, à ma connaissance, sauf une esquisse brève de Gribomont, sur la méthode avec laquelle Basile a composé son texte.[20] Les savants sont d'accord sur une conclusion préliminaire : l'édition critique doit se baser sur la recension studite dans la

---

[16] Fedwick, *Ascetica*, pp. 46-62.
[17] *Ibid.*, p. 87.
[18] *Ibid.*, p. 46, 606-607, 651.
[19] *Ibid.*, p. 607 note 22 et p.46.
[20] Laun a essayé de montrer une certaine progression chronologique des *GR* dans son article «*Die beiden Regeln des Basilius*», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44 (1925), pp.55-59. Son observation est courte mais remarquable, malgré qu'il l'ait faite sans consulter la tradition des manuscrits. Mais il est naturel que son étude soit corrigée par une argumentation plus scientifique avec des témoignages des manuscrits de Gribomont. Celui-ci observe une évolution du *PA* au *GA* dans son *Histoire*, pp. 238-254. Pourtant ses remarques ne sont pas destinées à interroger la constitution du texte par Basile.

mesure où elle présente une lecture plus archaïque dans la *GR* 16.[21] Mais je dirais que la division et la disposition de la recension studite elle-même ne sont pas aussi archaïques que les éléments littéraux du texte. En effet, quelle est, parmi les variantes, la division primitive des *Grandes Règles* ? Quel sont, parmi les différents témoins, la disposition et le nombre originels des *Petites Règles*, conçus par Basile lui-même ? Ces enquêtes ne peuvent pas trouver de réponses à travers les points de vue du passé, mais dans l'examen intérieur du texte pour distinguer sa logique de constitution.

La recherche de la structure textuelle permet aussi d'atteindre une compréhension plus précise du développement de la vie des communautés basiliennes. Bien qu'il soit impossible d'obtenir les même résultats que dans le dossier pachômien, elle va rendre les ambiguïtés plus claires, notamment pour les *GR*. Basile y rassemble les éléments dispersés ça et là, et leur ajoute quelques précisions ou modifie des règles déjà existantes. En effet, la distinction dans les textes des périodes chronologiquement variables permet une compréhension approfondie pour l'histoire de l'organisation cénobitique ; les couches antérieures représentent le cénobitisme primitif, et les matériaux ajoutés tardivement les communautés plus développées. Comme je vais l'expliquer, l'étude sur la manière de composition du texte est relativement, pour les *PR*, moins significative que les *GR*, car les Petites Questions postérieures ne contiennent pas autant de matériaux historiques importants que les Grandes Questions.

[21] Voir *infra* p. 268.

CHAPITRE QUATRIEME

Les *Q* 1-11 et *GR* 1-23 : la traduction de Rufin et la composition du *GA*

* * *

Comme on l'a déjà dit, la *Règle* de Basile existe sous deux formes : une courte et une longue. Le texte court conservé en latin a longtemps été pris pour une édition abrégée de celui plus long en grec.[22] Même F. Laun, qui a publié son article en 1925, a voulu voir avec Clarke dans la traduction latine de Rufin un remaniement du long texte grec imprimé.[23] Dom Garnier et Maran n'auraient pas été opposé à cette opinion, en passant sous silence le *Petit Ascéticon* de Rufin dans leur édition de 1720-1731. En effet, c'est depuis l'étude de Gribomont qu'elle est bouleversée, et les savants reconnaissent que l'original grec de Rufin ne peut pas être identifié à un des textes grecs transmis jusqu'à nous, mais doit être une première édition des *Règles* basiliennes.[24] En ce qui concerne cette revalorisation, une scholie rapportée par l'*Histoire* de Gribomont est d'une première importance dans le témoignage ancien, puisqu'il manque, autour du cercle des pères cappadociens, des témoins directs. Etant donné que les scholies de la recension Vulgate sont tellement importantes dans la mesure où les critiques modernes se fondent sur elles depuis Gribomont, il faut citer la deuxième scholie qui décrit une phase primitive de l'*Ascéticon* de Basile.

> Scholie 2. A une époque antérieure, avant son épiscopat, interrogé par les ascètes avec qui il vivait, il avait mis par écrit ses réponses, et leur avait donné le *Petit Ascéticon* (τὸ μικρὸν ἀσκητικόν). Ce même ouvrage, revu et développé, il le transmit aux vénérables moines qui le lui avaient respectueusement demandé, au moment où il était déjà lui-même revêtu de la dignité épiscopale. Dans ces conditions, il devenait nécessaire d'ajouter comme prologue l'exposé *Sur la foi*, suivi d'une collection de citations de l'Ecriture inspirée.[25]

La scholie 2, une des scholies de la recension de la Vulgate, mentionne le *PA* qui remonte à la période d'avant l'épiscopat de Basile et le *GA*, œuvre plus développée que la première, accomplie sous son épiscopat. D'après le commentaire de Gribomont au sujet des

---

[22] Voir Lèbe, «*Saint Basile, Note à propos des Règles monastiques*», *RBen* 76, 1966, p. 116.
[23] Laun, *op.cit.* pp. 14-18 ; *Clarke*, p. 165.
[24] Cf. *supra* p. 148, n. 1.
[25] Gribomont, *Histoire*, pp. 152-153. Il édite aussi dans les mêmes pages son texte grec que conserve le Vatican grec 413, voir p. 151 et p. 156.

scholies de la Vulgate, le scholiaste touche directement à la tradition locale dans son voyage «scientifique» à Césarée et au Pont, probablement au cours du VIe siècle.[26] La nouvelle critique inaugurée par Gribomont se fonde sur ce témoignage précieux qui constitue la seule mention ancienne concernant l'existence du double *Ascéticon*.

En effet, Rufin (...371/372-410) traduit le *PA* en latin à la fin de l'été ou au début de l'automne de l'année 397 à la suite de la demande d'un certain Ursacius, supérieur du monastère du Pinetum[27] ; à côté de la version latine, il y a une version syriaque qui est exclue de notre étude, d'une part à cause de l'absence d'édition critique, d'autre part en raison de notre difficulté d'aborder cette langue ancienne.[28] La version latine se caractérise par sa brièveté en comparaison des autres recensions du *GA*. Elle consiste en une série de 203 questions sans distinction des *GR* et *PR* (par contre, la Vulgate de Migne se compose des 55 *GR* et des 313 *PR*). Ses premières 11 questions correspondent aux *GR* 1-23 de Migne, et la partie des *GR* 24-55 est absente dans la version latine. Comme on le verra dans notre cinquième chapitre, la partie ajoutée dans une période postérieure (*GR* 24-55), avec quelques couches des *GR* 1-23, représentera des communautés plus évoluées que celles décrites par les *Questions* (*Q*) 1-11 du *PA*. Mais notre étude abordera, tout d'abord, les troncs communs plus complexes et plus délicats que sont les *Q* 1-11 et ses équivalentes *GR* 1-23,.

Dans cette analyse, notre premier intérêt se focalisera sur la méthode de traduction de Rufin, car celle-ci nous fournit des principes qui nous permettent de percevoir la composition textuelle de Basile pour sa deuxième édition. Je crois que cette démarche est indispensable à notre orientation. Le texte grec du *Petit Ascéticon* est perdu, mais il est incorporé, d'après le témoignage de la scholie 2, dans la deuxième rédaction «revue et augmentée» (ἐπεξεργασάμενος καὶ πλατύνας). En effet, une progression des *Q* 1-11 vers les *GR* 1-23 ne peut être dégagée que par comparaison systématique avec la traduction latine du texte grec. Nous pouvons savoir par cette approche comment Basile a remanié l'antécédent du *GA* ; ce

---

[26] *Ibid.*, pp. 158-160.
[27] Sur la vie de Rufin, G. Bardy, *DTC* t. 14-1, 1939, col. 153-160 ; F. Thelamon, *DS* t. 13, 1988, col. 1107-1117 ; N Henry, *TRE* t. 29, 1998, pp. 460-464 ; S. Heid, *LTK* t. 8, 1999, col. 1350 ; «*Tyranius Rufinus*», *PCBE* 2-2, pp. 1925-1940 ; Drobner, *Les pères*, pp. 359-361. Sa version latine du *PA* de Basile est datée de 397 d'après Gribomont (*Histoire*, pp. 95-107) et Fedwick (*Ascetica*, p.4). B. Gain le précise dans son compte rendu de Fedwick, *Ascetica*, *RHE*, t. XCIV, 1999, p. 527. cf. *DS*, XIII, col. 1109. Voir aussi *supra* p. 148, n. 1. En ce qui concerne les circonstances de sa traduction, la préface nous donne les détails (l'édition de Zelzer, pp. 3-4). Pour l'analyse de la préface, voir De Vogüé, *le mouvement* 3, pp. 249-252.
[28] Gribomont étudie la version syriaque dans l'*Histoire* pp. 108-148. Il donne l'avis suivant sur ce témoin ancien : «En somme, le témoin syriaque est trop libre et trop peu intelligent pour pouvoir servir isolément, et il ne vaut pas les frais d'une édition intégrale. Son témoignage, venant à l'appui de celui de Rufin, sera d'un grand secours dans l'apparat d'une édition de l'Ascéticon grec» (p. 141). Je ne pense pas que la version syriaque puisse changer la direction de notre étude.

qu'il a ajouté et omis dans le *GA* et la division primitive des réponses dans les *GR*, rééditée par l'évêque de Césarée.

L'œuvre de Rufin, *Basili Regula*, qui introduisit en Occident le moral de Basile,[29] n'est pas analysée jusqu'à présent systématiquement en comparaison avec le *GA*. Gribomont observe certains développements entre les deux *Ascéticons*, et De Vogüé fait une étude approfondie du *PA*, mais leurs analyses n'abordent pas la problématique de la traduction de Rufin.[30] Pourtant, il ne manque pas d'études sur Rufin en tant que traducteur. Robinson, Bardy, Cavallera, Wagner, Simonetti et Marti défendent les versions latines de Rufin, et notamment Wagner, dans son analyse de l'*Apologetica* de Grégoire de Nazianze, vante son sérieux en examinant ses principes de traduction ; tandis que Koetschau, Bardenhewer, Tixeront en concluent que Rufin est un traducteur non fiable à cause de son adaptation libre des originaux.[31] Quand il traduit les sources grecques, Rufin préfère, d'une façon générale, une forme d'adaptation libre à la fidélité littérale. Son art de traduction ne lui était pas propre, il affirme l'avoir emprunté à Jérôme, son prédécesseur.[32] Jérôme était contrarié parfois, dans l'art de la traduction, par le dilemme que pose l'alternative entre la fidélité *ad verbum* et la

---

[29] Sur l'influence de Basile en Occident, surtout aux Règles bénédictines, voir Clarke, *Basil*, ch. IX : *subsequent influence in the West*, pp. 144-154. Selon l'auteur, l'influence de Basile est moins importante en Orient qu'en Occident ; T. Lienhard, «*St. Basil's Asceticon parvum and the RB*», *SM* 22 (1980), pp. 231-242 ; J. Gribomont, «*Sed et Regula sancti patris nostri Basilii*», *Benedictina* 27 (1980), pp. 27-40 ; P. Tamburrino, «*L'influsso di Basilio sul monachesimo benedettino*», *Nicolaus* 7 (1979), pp. 333-358. Pour un rapport de la version latine du *PA* de Basile avec plusieurs Règles monastiques latines jusqu'au VII[e] siècle, voir H. Ledoyen , «*S. Basile dans la tradition monastique occidentale*», *Irénikon* 53 (1980), pp. 30-45.

En Orient, l'esprit monastique de Basile n'eut pas beaucoup d'échos sauf l'influence à Théodore Studite (759-826 : voir E. Amann, *DTC* t. 15-1, 1943, col. 287-298 ; A. Berger, «*Theodor Studites*», *LTK* t. 9, 2000, col. 1418-1419 ; E. Tinnefeld, «*Theodore Studites*», *TRE*, t. 33, 2002, pp. 248-250) ainsi qu'au Mont Athos. Voir, Clarke, *Basil*, ch. VIII : Subsequent Influence in the East, pp. 127-143. Mais pour Théodore Studite, Basile n'est pas son unique source, mais l'esprit de Pachôme joue aussi un rôle non négligeable à lui. A ce sujet, voir J. Leroy, «*L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les Catéchèses*», *Irénikon*, 52 (1979), pp. 491-506. Selon A. Pertusi («*La spiritualité gréco-byzantine en Italie méridionale* », *DS* t. 7-2, col. 2193-2206), il y a une certaine influence du cénobitisme primitif de l'Asie Mineure en Italie méridionale. La tradition manuscrite témoigne plus ou moins l'esprit basilien qui y laisse des traces (Gribomont, *Histoire*, pp. 56, 63 : O2 et B. et Fedwick, *Ascetica*, pp. 131 ss. : Recension 'I').

[30] Gribomont, *Evangile II*, pp. 270-293, pp. 333-346 ; *Histoire*, pp. 239-254. De Vogüé, *le mouvement* 3, pp. 247-294.

[31] J. A. Robinson (intro. et éd.), *The philocalia of Origen*, Cambridge, 1893, pp. xxxi-xxxix ; G. Bardy, «*Les citations biblique d'Origène dans le De Principiis* », *Rbib* 16 (1919), p. 135 ; *idem., Recherches sur l'Histoire du Texte et des Versions latines du De Principiis d'Origène*, Paris, 1923, p. vi et pp. 118-120, 126 ; F. Cavallera, *Saint Jérôme, Sa vie et son oeuvre*, 2 vol., Paris, 1922, p. 282, n. 1 (vol. 1) et pp. 97-101 (vol. 2) ; M. M. Wagner, *Rufinus, The translator, A Study of his theory and his practice as illustrated in his version of the Apologetica of St. Gregroy Nazianzen*, Washington, 1945, pp. 1-28 ; Origène, *Traité des principes*, H. Crouzel et M. Simonetti, *SC* 252, pp. 25-26 ; *De Ieiunio I, II, Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia*, éd. de H. Marti, Leiden, 1989, pp. XVI-XXIII. Marti offre dans sa page XIII une bibliographie selectionnée, limitée à la parution du siècle précédent sur des traducteurs de l'antiquité tardive et Rufin ; P. Koetschau, (éd.), *Origenes Werke V, De Principiis, GCS*, 1913, pp. CXXVIII et CXXX ; O. Bardenhewer, *Geschichte des altkirchlichen Literatur III*, Freiburg-im-Breisgau, 1912, pp. 177 et 552 : Tixeront, J., *Précis de Patrologie*, Paris, 1920[4], p. CCXXVIII. F. Thelamon donne une bonne bibliographie de Rufin, surtout en tant que traducteur : voir, *DS* t. 13, 1988, col. 1107-1117.

[32] *De Principiis*, préface 2 de Rufin.

paraphrase qui vise, avec l'éloquence, la clarté et l'édification, à éviter un style lourd.[33] Contrairement à Jérôme dont il a tiré sa méthode, Rufin n'est pas agaçé par l'idéal synthétique du sens et de la lettre, étant donné qu'il considère la traduction comme une sorte d'adaptation. Cette attitude générale demeure plus ou moins identique dans sa version de la *Regula*. Il omet à son gré, ajoute très souvent, paraphrase peu, et il suit beaucoup moins fréquemment la forme littérale. Pour notre analyse de la *Regula*, nous nous sommes largement inpirés du classement d'après Wagner dans son étude sur la version latine rufinienne de l'*Apologetica* de Grégoire de Nazianze.[34] Ce classement est si précis que la procédure de l'adaptation rufienne peut être bien dégagée pour la *Basili Regula* ainsi que pour l'*Apologetica*.

I. Les *Q* 1-2 de Rufin et *GR* 1-6 de la Vulgate imprimée dans l'édition de Migne

A. *Q* 1 et *GR* 1

1. Additions

Rufin ajoute de nouveaux mots à son texte grec pour différentes raisons, mais sans altérer le sens originel. Sa manière d'additionner peut être classée en plusieurs manières : doublements, extensions, etc.

a. Doublements (ou pléonasmes)[35] : il se sert d'une expression double pour souligner ou préciser, mais aboutit parfois à une répetition banale.[36]

* ἐν κύκλῳ (905 B 10-11)[37]	* in modum circuli vel coronae (la 7ème ligne de l'interr. de la *Q* 1)
* τῇ τάξει (908 A 12)	* ordine et consequentia (*Q* 1, 5)[38]

---

[33] Wagner, *op.cit.*, pp. 12-22, notamment p. 14.
[34] *Ibid.*, pp. 29-98.
[35] Le pléonasme «consiste à présenter la même idée à l'aide de plusieurs termes de même sens, pour donner plus de précision à la pensée ou plus d'ampleur au style». Yves Courtonne, *Sainte Basile et l'Hellénisme*, Paris, 1934, p. 170. Le pléonasme est un des procédés artificiels du style, préférés par des auteurs de l'antiquité tardives.
[36] J'ai relevé deux cas dans la *Q* 1, mais cela sera élargi dans l'analyse des *Questions* suivantes. Engelbrecht donne de nombreux exemples de pléonasme dans la traduction de Rufin des discours de Grégoire de Nazianze. Voir A. Engelbrecht, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni Novem Interpretatio* (*CSEL* 46, 1), 1910, pp. 297 s. Eva Schulz-Flügel donne aussi quelques exemples de pléonasme, voir *Rufin, HISTORIA MONACHORUM*, *TS* 34, 1990, pp. 44-45. Cf. Marti, *op. cit.*, p. 22, ligne 3-6.
[37] Pour le *Grand Ascéticon* édité dans la *PG* XXXI, je vais commencer ses références par le numéro de la colonne.
[38] *Q*1, 5 = *Q*1, verset 5. Zelzer a mis les versets dans chaque réponse, nous suivons sa marque des versets.

b. Extensions : Rufin parfois fait une connotation à son modèle.

* Τὸ ἐρώτημα ὑμῶν ἀρχαῖόν ἐστι, καὶ πάλαι προεκδεδομένον ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις (905 C 1)	* Interrogatio vestra antiqua est et olim proposita in evangelio in eo, (*Q* 1, 1)
* καὶ ὁμοίαν ἐκείνῃ (908 A12)	* quod illi esset simile per virtutem (*Q* 1, 5)
* τάξιν τε καὶ ἀκολουθίαν (908 B2)	* ordo quidam et consequentia praeceptorum (*Q* 1,6)

2. Omissions

Rufin omet des mots quand il le juge nécessaire.

a. Omission d'une répétition peu importante

* ἢ πᾶσαι ἀλλήλων ἔχονται, καὶ πᾶσαι ἀλλήλαις ὁμότιμοι πρὸς τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον τυγχάνουσιν, ὡς ἄδειαν εἶναι τῷ βουλομένῳ, καθάπερ ἐν κύκλῳ, ἀρχὴν λαμβάνειν ἐπόθεν βούλεται ; (905 B 9-10) .	* an omnia mandata ita sibi invicem cohaerent et sunt aequalia, ut unde voluerit quis possit initium sumere tamquam in modum circuli vel coronae. (la 4ème-7ème ligne de l'interrogation de la *Q* 1)

Rufin omet la partie soulignée à cause de son caractère de répétition inutile.

Par contre, Basile omet aussi quelques mots dans sa première réponse du *GA*, et il me semble que cette omission a une signification.

b. Omission faite par Basile

* ὥστε ἐκ τῶν θεοπνεύστοις Γραφαῖς φερομένων, τὴν ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Κυρίου τάξιν τε καὶ ἀκολουθίαν ἔστι καταμαθεῖν. (908 A 14-B 3)	* Sed et de aliis similiter in sanctis scripturis invenies, et servatur, ut ego arbitror in omnibus mandatis ordo quidam et consequentia praeceptorum. (*Q* 1, 6)

L'expression *ut ego arbitror* ne serait pas une addition du traducteur.[39] La première *Règle* concerne le commandement du Seigneur qui établit le fondement de la vie des chrétiens. Dans cette réponse du *PA* qui remonte au début de la vie ascétique à Annisa du Pont,[40] Basile hésite à se prononcer, car, sans doute, il n'est même pas encore prêtre. Cependant, au cours de la révision de son *PA*, Basile, revêtu de l'autorité de l'évêque, assure

[39] Cf. Gribomont, *Histoire*, p. 240.
[40] Laun attribue *GR* 1-10 aux environs de 358-359. *Op. cit*, p. 57.

l'objectivité de son discours en éliminant ces trois mots qui représentent sa subjectivité. Cette sorte de retouche se trouve également dans d'autres phrases du *GA*, par exemple dans 912 C 2-4, 912 C 4-6 (*GR* 2) et 968 D1-969 A5 (*GR* 19) dans lesquelles sont enlevés respectivement «puto » (*Q* 2, 32), «Si mihi non credis» (*Q* 2,33) et «opinor»(*Q* 9,14). Mais, sa révision n'exclut pas totalement les verbes de pensée et d'opinion. Ainsi 965 A2-5, propre à *GA* : «Οἶομαι γάρ ἂν καὶ τοῦ ἀκολάστου περὶ γαστέρα μηδένα λόγον τοσοῦτον τῆς ψυχῆς καθάψασθαι, καὶ πρὸς μεταβολὴν ἐναγαγεῖν, ὅσον καὶ μόνον τὴν συντυχίαν τοῦ ἐγκρατοῦς».

3. Altérations

Rufin altère parfois l'original.

a. <u>Altération</u> provenant d'une mauvaise compréhension

* Ἐπειδὴ ἔδωκεν ἡμῖν <u>ὁ λόγος</u> ἐξουσίαν τοῦ ἐπερωτᾷν, πρῶτον πάντων διδαχθῆναι δεόμεθα, εἰ τάξις τίς ἐστι καὶ ἀκολουθία ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Θεοῦ,... (905 B4-7)	* Quoniam dedit nobis <u>sermo tuus</u> potestatem ut interogemus primo omnium doceri quaesumus si ordo aliquis est et consequentia in mandatis dei,... (1ère – 3ème ligne de l'interrogation de la *Q* 1)

On peut trouver une autre paire ὁ λόγος-*sermo tuus* dans la *GR* 7 (928 B14) et *Q* 3 (1ère ligne de l'interrogation), et le contexte étant évident et clair, la traduction rufienne ne soulève pas de contestation.[41] Pourtant, la paire cité et soulignée a été discutée par les savants, parce que la signification du ὁ λόγος est équivoque. Pour Garnier, ce mot désigne «aperte sacra Scriptura », surtout «procul dubio » Deut. 31, 7 : «Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi : majores tuos, et dicent tibi ».[42] Selon l'observation de Gribomont, le syriaque, comme le latin, traduit *sermo tuus*, mais il pense que «ce n'est sans doute qu'une affaire d'interprétation».[43] Fedwick tente cependant de voir, dans cette traduction de Rufin, une intention ou une nécessité en faveur d'un centralisme du monachisme latin, qui se trouvait sur le fondement d'une relation verticale entre le supérieur et les moines.[44] En effet quand il dit «infidelities » à

---

[41] * Ἐπεί οὖν ἐπληροφόρησεν ἡμᾶς <u>ὁ λόγος</u>, ἐπικίνδυνον εἶναι τὴν μετὰ τῶν καταφρονητικῶς ἐχόντων περὶ τάς ἐντολὰς τοῦ Κυριοῦ ζωὴν,... (l'interrogation de *GR* 7)	* Quai ostendit nobis <u>sermo tuus</u> periculosum esse cum his qui mandata dei contemnunt vitam ducere,... (l'interrogation de *Q* 3)

[42] *PG* 31, 905-906 note 44. Avec la tradition littéraire (*supra* p. 152, n. 4) et aussi la coutume des questions et réponses entre maître et disciple dans les milieux semi-anachorétique que Basile lui-même a vécue (voir la première note concernant la lettre 2, *infra* p. 316 ; cf. *infra* la dernière note de la p. 172), Basile cherche la raison-être de l'*Ascéticon* dans l'Ecriture (voir Girardi, *Basilio di Cesarea*, pp. 151-153).

[43] Gribomont, *Histoire*, p. 240.

[44] Fedwick, *Ascetica*, pp. 1 et 4-5.

propos de la traduction rufinienne,[45] sa position est un peu abusive, parce que d'une part, il ne donne aucun autre exemple de l'infidelité de Rufin, et d'autre part, son argumentation selon laquelle *sermo tuus* révèle le centralisme du monachisme latin n'est pas complètement incontestable, car quelques manuscrits anciens grecs offrent déjà une possibilité de l'interprétation *sermo tuus*.[46] Pour nous, il serait préférable d'opter pour une mauvaise compréhension de la part de Rufin qui prend ὁ λόγος pour «sermo tuus », mais non pas pour «la scriptura ».

b. Altérations autour de la citation du texte biblique

* ᾿Αγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου·... (908 A 3-6)	* Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex totis viribus tuis ; ... (*Q* 1, 2)

Le texte grec se réfère aux Evangiles (Mt 22, 37 ; Mc 12, 30 ; Lc 10, 27) avec ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου. Cependant Rufin revient au Dt 6,5 en l'effaçant.[47]

* Αὐτὸς οὖν ἐπέθηκε ταῖς ἑαυτοῦ ἐν τολαῖς τὴν τάξιν ὁ Κύριος· πρώτην μὲν καὶ μεγίσ-την περὶ τῆς εἰς τὸν Θεὸν ἀγάπης τὴν ἐντολὴν ὁρισάμενος· (908 A 8-11)	* Ipse ergo dominus ordinem mandatis imposuit *primum* dicens et *magnum* esse *mandatum deum ex toto corde et ex tota mente diligere*. (*Q* 1, 4)

Rufin qui s'est référé au Dt 6,5, revient à Mt 22, 37-38 en renversant l'ordre de ces versets pour une adaptatation libre, tandis que Basile ne cite pas directement l'Evangile. Il semble que Rufin ait recours à sa mémoire pour la citation.

* δευτέραν δὲ τῇ τάξει, καὶ ὁμοίαν ἐκείνῃ, μᾶλλον δὲ συμπληρωτικὴν τῆς προτέρας, καὶ ἐξ αὐτῆς ἠρτημένην, τὴν περὶ τοῦ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον· (908 A 11-14)	* secundum vero ordine et consequentia et quod illi esset simile per virtutem, immo quod illud expleret et quod penderet ex primo, diligere proximum sicut se ipsum. (*Q* 1, 5)

Rufin substitue la citation directe à l'hyperbate.

---

[45] B. Gain signale dans une lettre privée que l'expression « infidelites » sur Rufin doit être corrigée ou nuancée. Cf. B. Gain, *compte rendu de* Fedwick, *Ascetica*, *RHE*, t. XCIV, 1999, p. 527.

[46] D'après la note 44 de Garnier (voir *supra*, note 37), codex *Voss.* et *Reg primus* (Leyde 1 et Paris grec 505, voir Gribomont, *Histoire*, p. 330) conservent de nouveaux deux mots qui sont favorable à la traduction latine de *sermo tuus*. Ainsi lisent ces mss. : πάντων διαλεχθῆναι. - ᾿Επειδὴ ἔδωκεν... .Garnier traduit : Quandoquidem dedit nobis sermo tuus interrogandi potestatem.

[47] Voir Gribomont, *Histoire*, p. 240.

Les citations de Rufin dans le *PA* méritent une étude approfondie qui est digne d'un autre volume.[48] En effet, notre projet exclut un tel travail, nous allons donc le laisser pour une autre étude.

4. Quelques modifications structurelles

a. Particules

* (τὴν) μέν... (τὴν) δέ (905 B 7) se remplace par (*aliquid*) *quidem...et* (*aliud*) (3ème-4èmeligne de l'interrogation de la *Q* 1)
* δέ est traduit par *vero* (908 A 7 – *Q* 1, 3), mais il est omis quelquefois (908 A 12-*Q* 1, 5 et 908 A 15-*Q* 1, 6).

b. Articles

* Nous avons déjà vu que τὴν μέν... τὴν δέ (905 B 7) est changé en *aliquid quidem...et aliud* (3ème – 4ème ligne de l'interrogation de la *Q* 1).

D'autres exemples. Rufin traduit parfois l'article défini comme un adjectif indéfini substantivé.

* ὁ νομικός (908 A 1) | quidam legis doctor (*Q* 1, 1)
* τὴν τάξιν τε καὶ ἀκολουθίαν (908 B 2) | ordo *quidam* et consequentia (*Q* 1, 6)

c. Autres modifications

La proposition infinitive est traduit, une fois, par *ut*-proposition.

* ᾿Επειδὴ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ λόγος ἐξ οὐσίαν τοῦ ἐπερωτᾶν, (905 B 3-4)	* Quoniam dedit nobis sermo tuus potes-tatem ut interogemus, (1ère –2ème ligne de l'interrogation de la *Q* 1)

Rufin modifie les adjectifs ou le participe en propositions.

* δευτέραν δὲ τῇ τάξει, καὶ ὁμοίαν ἐκείνῃ, μᾶλλον δὲ συμπληρωτικὴν τῆς προτέρας, καὶ ἐξ αὐτῆς ἠρτημένην, (908 A 11-14)	* secundum vero ordine et consequentia et quod illi esset simile per virtutem, immo quod illud expleret et quod penderet ex primo, (*Q* 1, 5)

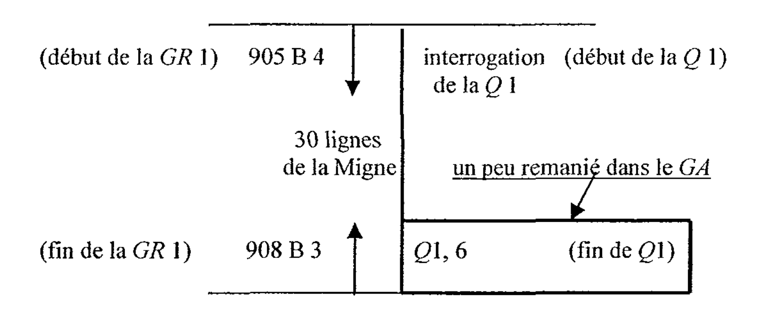
Un cas d'adverbe est ainsi.

* καὶ καθεξῆς (905 B 7-8) | * et sic per ordinem cetera (4ère ligne de l'interrogation de la *Q*1)

5. Table de concordance de la *Q* 1 et de la *GR* 1

---

[48] Cf. Eva Schulz-Flügel a observé l'influx dans *Historia Monachorum* des citations rufieniennes du *PA*. Schulz-Flügel, *Rufinus, Historia Monacorum*, *TS* 34, 1990, pp. 39-42, 86.



Observations :

1) *GR* 1 a un sous-titre juste devant l'interrogation : Περὶ τάξεως καὶ ἀκολουθίας τῆς ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Κυρίου (905 B 2-3). Les sous-titres ne sont pas connus dans les manuscrits anciens (voir 905 note 43 de Garnier). Le sous-titre de la *GR*1 ne vient pas de l'auteur, mais d'une main tardive. Il est naturel que la *Q*1 n'ait pas de sous-titre.

2) Sauf *Q* 1, 6 (ut ego arbitror), il n'y a pas de remaniement considérable.

3) La traduction de Rufin de la *Q* 1 reste assez littérale, sauf les cas remarqués ci-dessus.

B. *Q* 2, 1-57 et *GR* 2

1. Additions

a. Doublements

* τι καινότερον (909 A 10)	* novum aliquid et alienum (*Q* 2, 5)
* κράσεις ἀέρων (913 A 14)	* aeris permutationes vicissitudinesque (*Q* 2, 40)

Dans la phrase suivante, le doublement est porté sur le participe pour ajouter de la vivacité.

* οἱ ἀλύοντες πρὸς τὴν ἐνταῦθα ζωὴν... (909 D 2)	* amoris cuiusdam ignibus tabescentes et praesentem vitam perhorrescentes... (*Q* 2, 22)

La *Q* 2, 37 est marquée par un doublement et l'addition d'un adjectif. Au reste, les adjectifs *magna* et *praeclara* sont transférés à partir des noms.

* Τὰς μὲν οὖν ἄλλας παρήσω, αἳ, εἰ καὶ καθ' ἑαυτὰς ὑπερβάλλουσι μεγέθει καὶ χάριτι, ἀλλ' ὑπο τῶν μειζόνων, ὥσπερ ἀστέρες ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν, ὑπερλαμπόμεναι, ... (913 A 6-8)	* Nam omitto cetera omnia - quae quidem et ipsa magna sunt et praeclara, verum a maioribus et melioribus velut stellae quaedam splendentioribus solis radiis obteguntur,... (*Q* 2, 37)

* πάντα τὰ πρὸς ὑπηρεσίαν τῆς ζωῆς ἡμῶν τεταγμένα. (909 A 10)	* quae coalescunt vel oriuntur in terris, nostris ministeriis vel usibus deputata. (*Q* 2, 41)
* Ὁ δὲ οὕτως ἐστὶν ἀγαθός,... (916 A 12)	* Verum ille ita benignus et clemens est... (*Q* 2, 55)

b. Extensions

Rufin veut expliquer son original dans les cas ci-dessous.

* Καὶ οὐχὶ νῦν δι᾿ ἀκριβείας ἐφοδεύειν τὸν λόγον ἐπιχειρήσομεν... (909 A 1-3)	* Nec tamen nos per singula discutere aggredimur ordinem mandatorum,... (*Q* 2, 3)
* πασῶν τῶν δοθεισῶν ἡμῖν ἐντολῶν παρὰ Θεοῦ, τούτων καὶ τὰς δυνάμεις παρ᾿ αὐτοῦ προειλήφαμεν, ἵνα μήτε δυσχεραίνωμεν, ὥς τι καινότερον ἀπαιτούμενοι, μήτε ἐπαιρώμεθα, ὡς πλέον τι τοῦ δεδομένου συνεισφερόμενοι (909 A 7-12)	* omnium mandatorum quae a deo accepimus virtutes in nobis ipsis insitas gerimus; quo scilicet neque difficultas nobis sit tamquam novum aliquid et alienum a nobis expetatur, neque rursum elatonis dari nobis aliqua videatur occasio, si putemus nos plus aliquid offerre deo quam ab ipso in natura nostrae creationis accepimus. (*Q* 2, 4-6)

Rufin connote la phrase basilienne. A la suite de cette connotation, la phrase rufienne devient plus compréhensible et plus claire que l'original. Mais son extension ne déforme pas le sens original.

* Καὶ τοῦτο οὐκ ἀνθρώπων ἴδιόν ἐστι μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων σχεδὸν ζώων πάθος, ἡ πρὸς τοὺς ἀγαθόν τι δεδωκότας οἰκείωσις. (912 C 2-4)	* Quod et ipsum commune nobis esse puto[49] etiam cum ceteris animalibus, memmerunt namque etiam illa si quid eis quis contulerit boni. (*Q* 2, 32)
* Σιωπάσθωσαν τοίνυν ἡλίου ἀνατολαί, καὶ σελήνης περίοδοι,... (913 A 14-15)	* Sileamus igitur cotidianos solis ortus et unius lampadis fulgore illuminatum universum mundum, sileamus lunae circuitus, ... (*Q* 2, 39-40)

[49] Voir *supra* pp. 162-163.

2. Omissions

* Εἰδέναι μέντοι χρὴ, ὅτι τοῦτο ἓν μέν ἐστι τὸ κατόρθωμα· δυνάμει δὲ πάσης ἐνεργητικὸν καὶ περιεκτικόν ἐστιν ἐντολῆς. Ὁ γὰρ ἀγαπῶν με, φησὶν ὁ Κύριος, τάς ἐντολὰς τὰς ἐμάς τηρήσει(Jn 14, 23)· Καὶ πάλιν, ὅτι Ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται (Mt 22, 40). (908 D 1- 909 A 1)

* Sciendum ante omnia est quod mandatum istud unum quidem videtur, sed omnium in se mandatorum virtutem complectitur et constringit ipso domino dicente quia *In his duobus mandatis omnis ipsa lex pendet et prophetae* (Mt 22, 40). (*Q* 2, 2-3)

Jn 14, 23 n'est pas très pertinent pour expliquer le contexte du début de la *GR* 2, étant donné que la question posée concerne le Grand Commandement. C'est pourquoi Rufin l'omet pour citer directement le suivant Mt 22, 40.

* Καὶ οὐχὶ νῦν δι' ἀκριβείας ἐφοδεύειν τὸν λόγον ἐπιχειρήσομεν (οὕτω γὰρ ἂν λάθοιμεν πάντα τὸν περὶ ἐντολῶν λόγον ἐπικυκλοῦντες τῷ μέρει), ἀλλ' ὅσον σύμμετρον ἡμῖν καὶ οἰκεῖον τῷ παρόντι σκοπῷ, ὑπομνήσομεν ὑμᾶς περὶ τῆς ὀφειλομένης τῷ Θεῷ παρ' ἡμῶν ἀγάπης ἐκεῖνο πρότερον εἰπόντες, ὅτι πασῶν τῶν δοθεισῶν ἡμῖν ἐντολῶν παρὰ Θεοῦ, τούτων καὶ τὰς δυνάμεις παρ' αὐτοῦ προειλήφαμεν,... (909 A 1-9)

* Nec tamen nos per singula discutere aggredimur ordinem mandatorum - alioquin videbimur totum opus introducere in parte - sed quantum ad propositum sufficit et praesens ratio postulat inquirimus, illud ante omnia designantes quod omnium mandatorum quae a deo accepimus virtues in nobis ipsis insitas gerimus ; ... (*Q* 2, 3-4)

Rufin omet la phrase soulignée (ὑπομνήσομεν... ἀγάπης), puisque son contenu est expliqué plus fondamentalement dans la partie suivante (ὅτι πασῶν... προειλήφαμεν). En effet, il est possible que Basile ait ajouté dans sa révision ἐκεῖνο πρότερον εἰπόντες, dans la mesure où ce passage se réfère à une section ajoutée dans le *GA*, 908 B 13- D 1 (ces 18 lignes de la colonne de Migne doivent correspondre seulement à environ deux lignes de la *Q* 2, 1 ; cependant, la *Q* 2, 1 est effacée par Basile dans le *GA* pour l'incorporation du bloc 908 B 13-D 1 ; voir *infra* p. 164-165.

* Τοῦτο τὸ κάλλος σαρκίνοις μὲν ὀφθαλμοῖς ἀθεώρητον, ψυχῇ δὲ μόνῃ καὶ διανοίᾳ καταληπτόν,...,
οἳ ἀλύοντες πρὸς τὴν ἐνταῦθα ζωὴν ἔλεγον, Οἴ μοι, ὅτι ἡ παροικία μου ἐμακρύνθη, Πότε ἥξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ; καὶ τὸ, Ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον· καὶ τὸ, Ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ἰσχυρὸν τὸν ζῶντα·

* Decor iste corporeis oculis non videtur, anima sola et mente conspicitur ; ...

Propterea denique velut amoris cuiusdam ignibus tabescentes et praesentem vitam perhorrescentes dicebant aliqui ex eis *Quando veniam et parebo ante conspectum dei* ? et iterum dicebat istius ardoris ignibus flagrans
Sitivit anima mea ad deum vivum,

καὶ. Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, Δέσποτα. Ὡς δεσμωτήριον τὴν ζωὴν ταύτην βαρυνόμενοι, οὕτω δυσκάθεκτοι ἦσαν ταῖς ὁρμαῖς, ὧν ὁ θεῖος πόθος τῶν ψυχῶν ἥψατο. Οἵ γε, διὰ τὸ ἀκορέστως ἔχειν τῆς θεωρίας τοῦ θείου κάλλους, εὐχὴν ἐποιοῦντο πάσῃ τῇ αἰωνίᾳ ζωῇ συμπαρεκτείνεσθαι τὴν θεωρίαν τῆς τερπνότητος τοῦ Κυρίου. (909 C 13 – 912 A 6)	et insatiabiliter habens erga eius desiderium orabat *ut videret voluntatem domini* et protegeretur in templo sancto eius ; (*Q* 2, 20-24a)

Il y a cinq citations bibliques dans le texte grec ; dans l'ordre : Ps 119, 5 ; Ps 41, 3b ; Ph 1, 23 ; Ps 41, 3a ; Lc 2, 29. Rufin n'en conserve que deux : Ps 41, 3a+b (les trois versets omis sont soulignés). Ensuite, il passe la partie soulignée Ὡς δεσμωτήριον ...ἥψατο pour traduire directement la phrase suivante, résultat du précédent. En effet, la traduction de cette phrase est partielle, parce que le texte rufinien posséde une citation biblique (Ps 26, 4), tandis que le grec ne l'a pas. De plus, les deux lieux soulignés dans la traduction rufinienne sont une addition libre du traducteur.

* Οὕτω μὲν οὖν φυσικῶς ἐπιθυμητικοὶ τῶν καλῶν οἱ ἄνθρωποι. Κυρίως δὲ καλὸν καὶ ἀγαπητὸν τὸ ἀγαθόν. Ἀγαθὸς δὲ ὁ Θεός· ἀγαθοῦ δὲ πάντα ἐφίεται· Θεοῦ ἄρα πάντα ἐφίεται. Ὥστε τὸ ἐκ προαιρέσεως κατορθούμενον καὶ φυσικῶς ἡμῖν ἐνυπάρχει, τοῖς γε μὴ ἐκ πονηρίας τοὺς λογισμοὺς διαστραφεῖσιν.	* ita ergo naturaliter et concupiscimus quae bona sunt et amamus. Nihil autem ut diximus tam summum bonum est quam deus,
Ἀναγκαῖον οὖν ὄφλημα τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην ἀπαιτούμεθα, ὃ τῇ ἐλλειπούσῃ ψυχῇ πάντων κακῶν ἐστιν ἀφορητότατον. (912 A 7 – B 1)	et ideo debitum quoddam exsolvimus hanc quam ab eo expetimus caritatem ; quae utique si denegetur et minime exsolvatur, irae nos inexcusabili obnoxios facit. (*Q* 2, 24b-26)

Cette partie grecque est un peu paraphrasée par le style rufien, plus simple et plus reservé que celui de Basile. Par contre, l'abregé latin n'a pas besoin de la phrase grecque soulignée : Rufin, voulant un enchainement plus rigoureux, coupe les phrases qui lui semblent hors de contexte. Suivons encore quelques lignes.

* Θεοῦ γὰρ ἀλλοτρίωσις καὶ ἀποστροφὴ καὶ τῶν ἐν γεέννῃ προσδοκωμένων κολάσεων ἀφορητότερόν ἐστι, καὶ βαρύτερον τῷ παθόντι, ὡς ὀφθαλμῷ φωτὸς στέρησις, κἂν μὴ ὀδύνη προσῇ, καὶ τῷ ζώῳ τοῦ ζῆν. (912 B 1- 5)	* Et quid dico irae obnoxios ? Quae enim poterit esse maior ira, quae ultio gravior, quam hoc ipsum si accidat nobis alienos effici a caritate dei ? (*Q* 2, 27)

Dans les lignes qui suivent, Rufin supprime la métaphore dans sa paraphrase.

* Περὶ γὰρ κυνός, καὶ πολλῶν ἄλλων τοιούτων, τί χρὴ καὶ λέγειν, ὅσην πρὸς τοὺς τρέφοντας τὴν εὔνοιαν ἐπιδείκνυνται; Εἰ δὲ τὴν πρὸς τοὺς εὐεργέτας εὔνοιαν καὶ τὸ φίλτρον φυσικῶς αἱρούμεθα, καὶ πάντα πόνον εἰς ἀντιδοσιν τῶν προγενομενων ἡμῖν ὑπομένομέν, τίς λόγος ἀξίως ἐφικέσθαι τῶν δωρεῶν τοῦ Θεοῦ δύναται ; αἳ τοσαῦται μέν εἰσι τὸ πλῆθος, ὡς καὶ ἀριθμὸν διαφεύγειν· Τηλικαῦται δὲ τὸ μέγεθος καὶ τοιαῦται, ὥστε ἐξαρκεῖν καὶ μίαν εἰς τὸ ὑπεύθυνος ἡμᾶς εἰς πᾶσαν χάριν τῷ δεδωκότι ποιῆσαι. (912 C 8- 913 A 5)	* Quodsi etiam eos qui beneficii aliquid contulerint nullo docente diligimus et omni studio quantum fieri potest referre gratiam nitimur, quomodo sufficiemus gratiam referre benificiis dei, quae tanta sunt ut effugiant numerum, et talia ut suf ficiat unum aliquod ex omnibus per totam vitam nostram efficere nos obnoxios largitori ? (*Q* 2, 35-36)

Rufin considère la phrase soulignée (Περι... ἐπιδείκνυνται ;) comme une répétition inutile, et l'a donc coupée. Voici encore deux retouches : *nullo docente* est une altération de φυσικῶς, et *per totam vitam nostram* est ajouté pour mettre l'accent sur l'idée de la grâce divine.

* Καὶ σιωπῆσαι μὲν τὴν χάριν τῷ γε νοῦν ὑγιᾶ καὶ λόγον ἔχοντι παντελῶς ἀμήχανον, εἰπεῖν δέ τι πρὸς ἀξίαν πλέον ἀδυνατώτερον,... ὅτι κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεός, καὶ τῆς - ἑαυτοῦ γνώσεως ἀξιώσας,... (913 B 6-10)	* et quamvis reticere gratiam non sit possible, multo tamen impossibilius est, ut dignum est et ut competit, proloqui : hoc, inquam, quantum est, quod scientiam sui donavit homini deus... (*Q* 2, 43-44)

Le *PA* supprime τῷ...παντελῶς, alors qu'il insère *quamvis*. *Ut dignum est et ut competit* est un doublement des mots τι πρὸς ἀξίαν. Ensuite Rufin omet κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν.

* ἀλλὰ ἀνεκλήθημεν ἐκ τοῦ θανάτου, καὶ ἐζωοποιήθημεν πάλιν ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐν ᾧ καὶ ὁ τρόπος τῆς εὐεργεσίας μεῖζον ἔχει τὸ θαῦμα. Ἐν μορφῇ γὰρ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών. (913 C 15 – D 3)	* sed revocamur a morte et iterum vivificamur dominum nostrum Iesum Christum qui cum in forma dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens. (*Q* 2, 49-50)

La partie soulignée est retirée dans la traduction, car il s'agit d'une explication inutile aux yeux de Rufin.

J'ai noté, parmi quatre colonnes de Migne de la *GR* 2, toutes les omissions effectuées probablement par Rufin. Cette donnée permet de comprendre, avec l'analyse consécutive, la méthode rufinienne pour recenser et reconstruire les phrases basiliennes.

3. Ajouts faits par Basile sur le modèle du *PA* (***Ajouts*** 2-1 et 2-2)

Rufin remanie son modèle grec, mais Basile lui-même retouche aussi son premier *Ascéticon* : il s'agit de deux blocs insérés au début et à la fin de la *GR* 2. Il est préférable de relever les blocs rajoutés dans le *GA* par Basile, afin de bien distinguer le *GA* du *PA* et différencier Basile de Rufin dans la manière de composer un texte.

ΕΡΩΤΗΣΙΣ Β΄ (*GR* 2)	Interrogatio II
Οὐκοῦν περὶ τῆς εἰς Θεὸν ἀγάπης πρῶτον ἡμῖν διαλέχθητι. Ὅτι μὲν γὰρ χρὴ ἀγαπᾶν, ἀκηκόαμεν· πῶς δ' ἂν τοῦτο κατορθωθείη, μαθεῖν ἐπιζητοῦμεν.	Quoniam igitur de caritate dei primum ais esse mandatum, inde nobis primum omnium dissere ; nam quia oportet diligi audivimus, quomodo tamen hoc possit impleri desideramus addiscere.
*GR 2, **Ajout*** **2-1** par Basile	
*Ἀδίδακτος μὲν ἡ πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπη. Οὔτε γὰρ φωτὶ χαίρειν, καὶ ζωῆς ἀντιποιεῖσθαι παρ' ἄλλου μεμαθήκαμεν, οὔτε τὸ ἀγαπᾶν τοὺς τεκόντας ἢ θρεψαμένους ἕτερος ἐδίδαξεν. Οὕτως οὖν, ἢ καὶ πολὺ μᾶλλον τοῦ θείου πόθου οὐκ ἔξωθέν ἐστιν ἡ μάθησις. ἀλλ' ὁμοῦ τῇ συστάσει τοῦ ζῴου τοῦ ἀνθρώπου φημὶ, σπερματικός τις λόγος ἡμῖν ἐγκαταβέβληται, οἴκοθεν ἔχων τὰς ἀφορμὰς τῆς πρὸς τὸ ἀγαπᾶν οἰκειώσεως. Ὅνπερ τό διδασκαλεῖον τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ παραλαβὸν, γεωργεῖν μετ' ἐπιμελείας, καὶ ἐκτρέφειν μετ' ἐπιστήμης, καὶ εἰς τελείωσιν ἄγειν Θεοῦ Χάριτι πέφυκεν. Διὸ καὶ ἡμεῖς, τὴν σπουδὴν ὑμῶν ὡς ἀναγκαίαν τῷ σκοπῷ ἀποδεξάμενοι, Θεοῦ διδόντος, καὶ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς συναντιλαμβανομένων ἡμῖν, τὸν ἐγκεκρυμμένον ὑμῖν σπινθῆρα τοῦ θείου πόθου κατὰ τὴν ἐνδεδομένην ἡμῖν διὰ τοῦ Πνεύματος δύναμιν διεγεῖραι σπουδάσομεν.[50] (908 B 14 – D 1, 18 lignes de la colonne)	* Optimum sumpsistis sermonis exordium et proposito nostro valde conveniens ; deo itaque iuvante nos ut dicitis faciemus. (*Q* 2, 1)

[50] Pour la traduction française, Lèbe, *Règles*, p. 49, 8-23.

En ce qui concerne ce début de la deuxième *Question-Réponse*, Rufin a-t-il coupé le texte grec ou au contraire, Basile a-t-il amplifié le modèle de Rufin ? La correspondance du syriaque avec le *PA* nous amène à opter pour le second cas.[51] Il faut noter l'habitude de l'omission de Rufin. Comme on l'a vu au-dessus, il ne supprime jamais plus de trois lignes de Migne à la fois, même dans des paragraphes où il y a des omissions fréquentes (notre transcription est plus étroite en largeur que le texte de Migne, et le nombre de lignes devient donc plus nombreux). En outre, il est très douteux que Rufin, habile à couper sans hésitation des élements peu importants ou répétitifs, ait pu couper un thème inspiré du stoïcisme, très cher à Basile pour le développement de l'ascèse chrétienne : un germe de logos (σπερματικός τις λόγος) enraciné dans la nature humaine. Ce thème stoïcien[52] est déjà expliqué dans le *PA* en *Q* 2, 4–10,[53] et Basile au cours de sa deuxième rédaction, en donne dans le premier paragraphe l'exposé définitif. Finalement, le ton de l'auteur a bien changé, par rapport à celui de la *Q 2*, comme on peut le voir dans les lignes soulignées de notre transcription. La *Q* 2 n'est pas une réponse improvisée, mais un exposé théorique mûrement réfléchi,[54] sans allusion de familiarité entre interlocuteurs. Pourtant, les quatre dernières lignes de l'*Ajout* 2-1

---

[51] Voir, Gribomont, *Histoire*, p. 241.

[52] Pour l'influence philosophique sur la doctrine ascétique de Basile, voir, D. Amand, *L'ascèse monastique de Saint Basile* (Maredsous, 1948), pp. 61-75.

[53] Rufin altère les mots de Basile pour renforcer ce thème. Voir, *infra*, p. 167.

[54] Il est assez probable que l'interrogation de la *Q* 2 et la première phrase de la réponse (*Q* 2, 1) ne soient pas réelles, mais fictives. Cf. Laun, *op.cit.*, p. 56 : «Da (à Pont) er,... sicher täglich auf viele Fragen zu antworten hatte,...Daher fasste er seine Regeln in die Form von Fragen und Antworten. Dazu fingierte er ein Zwiegespräch zwischen sich und seinen Mönchen... ». Gribomont pense que la forme de questions dialoguées des *Q* 12-15 est une fiction littéraire (*Histoire*, p. 252). Un ms. syriaque, British Museum, Additional 14544 (V-VIe s.) donne une souscription de première main au f. 113 : «Ici se terminent les Questions de Mar Basile, évêque; les frères les lui posèrent dans leurs monastères, quand il en faisait le tour et les visitait en leurs monastères, quand il en faisait le tour et les visitait en leurs lieux. Leur nombre est, plus ou moins, de 368» (Gribomont, *Histoire*, p. 109). Néanmoins, il faut examiner avec précaution cette souscription (cf. Gain, *Cappadoce*, p. 125, n. 7). Ce ms. ne contient que 183 *Questions*, et donc la mention des 368 *Questions* qui est le nombre total des *Questions* de la recension de la Vulgate, est 'absolument mensongère' (*ibid.*). De plus, en ce qui concerne la rédaction du *PA*, la scholie 2 (voir le texte *supra* p. 152) dit autrement que cette souscription. Selon la scholie 2, lorqu'il est encore prêtre, sinon avant d'entrer la cléricature, Basile, «interrogé par les ascètes avec qui il vivait, il avait mis par écrit ses réponses et leur avait donné le *Petit Ascéticon*». On sait qu'il y avait à Annisa des frères-tachygraphes à qui Basile faisait dicter l'ouvrage contre Eunome (*ép* 223, 5 III 14 7-9). Il est probable que ces tachygraphes faisaient une ébauche des *Questions* et *Réponses*, lorsque Basile faisait l'entretien spirituel avec les frères eustathiens en passant la nuit (*ép* 223, 5 III 14 10-12 ; je pense qu'il faut interpréter en ce sens la souscription du ms. syriaque, B. Museum, A. 14544. Cf. Gain, *Cappadoce*, pp. 125-126). Ensuite, lors de la première rédaction de *l'Ascéticon*, Basile l'aurait largement utilisée, en y ajoutant des *Questions* fictives. Quant au *GA*, les questions des *PR* sont en général réelles, mais plusieurs questions des *GR* sont fictives, mais les *Réponse*, surtout étendues ne sont pas improvisées mais très marquée de l'écrit réfléchi. Ainsi, Basile, une fois évêque, est toujours informé des problématiques communautaires et donne à ses ascètes les *GR* 24-55. Quand B. Gain écrit que «les questions qui nous sont parvenues à travers *l'Ascéticon* sont antérieures à son épiscopat » (*Cappadoce*, p. 134, n. 47), il exagère ; par exemple, les *GR* 24-55, couches tardives qui montrent une certaine évolution dans elles-mêms ne peuvent exister avant l'épiscopat de Basile (cf. Laun, F., «*Die beiden Regeln des Basilius*», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44, 1925, pp 56-58 ; Gribomont, *Histoire*, pp. 252-254 ; idem., «*Saint Basile*», dans *Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique*, coll. *Théologie* 49, Paris, 1961, p. 110).

exprime l'union spirituelle entre l'auteur (ou l'expéditeur) et les auditeurs (ou les destinataires), entre Basile et les ascètes des Fraternités du Pont.[55]

Encore une fois, Basile insère, juste avant la fin de la *GR* 2, un nouveau tronc, un peu plus long que le précédent.

GR 2, ***Ajout* 2-2** par Basile

Τί οὖν ἀνταποδῶμεν τῷ Κυρίῳ περὶ πάντων ὧν ἀνταπέδωκεν ἡμῖν ; Ὁ δὲ ὄντως ἐστὶν ἀγαθὸς, ὥστε οὔτε ἀντίδοσιν ἀπαιτεῖ, ἀλλ ἀρκεῖται μόνον ἀγαπώμενος ἐφ' οἷς ἔδωκεν.

* (*Q* 2, 55) Quid ergo retribuemus domino pro omnibus quae retribuit nobis ? Verum ille ita benignus et clemens est ut ne retributionem quidem reposcat, sed sufficit ei ut pro his omnibus quae largitus est diligatur.

la *Q* 2, 56 manque dans le *GA*.

(*Q* 2, 56) Quis ergo tam irremediabiliter ingratus est ut post tanta et talia beneficia non diligat largitorem ?

Ὧν ἁπάντων ὅταν εἰς ἔννοιαν ἔλθω (ἵνα τὸ ἐμὸν πάθος ἐξείπω), εἰς φρίκην τινὰ καὶ ἔκστασιν φοβερὰν καταπίπτω, μήποτε ἐξ ἀπροσεξίας τοῦ νοῦ, ἢ τῆς περὶ τὰ μάταια ἀσχολίας, τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ ἐκπεσὼν ὄνειδος γένωμαι τῷ Χριστῷ. Ὁ γὰρ νῦν ἀπατῶν ἡμᾶς, καὶ διὰ τῶν κοσμικῶν δελεασμάτων λήθην ἐμποιεῖν ἡμῖν τοῦ εὐ εργέτου μηχανῇ πάσῃ σπουδάζων, ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἐναλλόμενος ἡμῖν, καὶ ἐπεμβαίνων, εἰς ὀνειδισμὸν τότε προσοίσει τῷ Κυρίῳ τὴν ἡμετέραν καταφρόνησιν, καὶ ἐγκαυχήσεται τῇ ἀπειθείᾳ καὶ ἀποστασίᾳ ἡμῶν· ὅς γε οὔτε κτίσας ἡμᾶς, οὔτε ἀποθανὼν ὑπὲρ ἡμων, ἀλλ' ὅμως ἔσχεν ἡμᾶς ἀκολουθοῦντας αὐτῷ ἐν τῇ ἀπειθείᾳ καὶ ἐν τῇ ἀμελείᾳ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ. Τοῦτο τὸ ὄνειδος, τὸ κατὰ τοῦ Κυρίου, καὶ τοῦτο τὸ καύχημα τοῦ ἐχθροῦ, βαρύτερον ἐμοὶ τῶν ἐν τῇ γεέννῃ κολάσεων φαίνεται, τῷ ἐχθρῷ τοῦ Χριστοῦ ὕλην γενέσθαι καυχήματος καὶ ἀφορμὴν ἐπάρσεως κατ' αὐτοῦ τοῦ ὑπερ ἡμῶν ἀποθανόντος, καὶ ἐγερθέντος, ᾧ καὶ διὰ τοῦτο περισσοτέρως ὀφειλέται ἐσμέν, καθὼς γέγραπται. (916 A 14-C 4)

Καὶ περὶ μὲν τῆς εἰς Θεὸν ἀγάπης τοσαῦτα· Σκοπὸς γὰρ, ὡς προεῖπον, οὐχὶ πάντα εἰπεῖν, ἀδύνατον γάρ· ἀλλ' ἐπὶ κεφαλαίων σύντομον ὑπόμνησιν ἀνακινοῦσαν ἀεὶ τὸν θεῖον πόθον

(*Q* 2, 57) Et de caritate quidem dei ista sufficiant : propositum namque est, ut superius diximus, non omnia dicere – impossibile enim est -, sed breviter et succincte commemorare ea

[55] *PG* 31, 1509-1513. voir aussi Gribomont, *Histoire*, pp. 277-289 ; Lèbe, *Règles*, introduction p. 18.

ταῖς ψυχαῖς ἐμποιῆσαι (916 A 10 – C 8)[56]	quae amorem dei inserere animae et suscitare sufficiant.

Il est très probable que Rufin insère librement le verset 56 entre le 55 et le 57. La partie de 916 A 14-C 4 appartient à une addition faite par Basile. Avant tout, il n'est pas vraisemblable, quant à la longueur et le contenu, que Rufin ait coupé cette partie. Mais il est plus important que Basile veut rappeler, dans sa retouche, que la situation religieuse s'est dégradée au moment où il rédige le *GA* : «actuellement, l'adversaire du Christ nous trompe (Ὁ γὰρ νῦν ἀπατῶν ἡμᾶς), et par les amorces mondaines (διὰ τῶν κοσμικῶν δελεασμάτων), il ruine (ἐπ᾽ ὀλέθρῳ) nos âmes, en nous introduisant l'oubli du Christ en toute machination (μηχανῇ πάσῃ)».

Je veux bien voir dans les expressions de l'évêque de Césarée les difficultés ecclésiastiques survenues depuis l'année 373, dans lesquelles il est directement ou indirectement impliqué. De 373 à 375, des persécutions ont eu lieu partout, par exemple, à Antioche, en Syrie, à Alexandrie, à Samosate, à Nysse et à Nycopolis.[57] En 375, la rupture de Basile avec Eustathe de Sébastée devient définitive et la campagne eustathienne s'aggrave contre Basile.[58] En 376, l'épreuve de Basile est encore plus éprouvante et s'aggrave l'année suivante : ses amis Mélèce et Eusèbe sont traités d'hérétiques, il doit publiquement contredire Apollinaire, et il n'arrive pas à détourner le discrédit dont il est victime de la part des néo-césaréens, et le schisme d'Antioche n'est pas encore résolu.[59] Il semble assez vraisemblable que l'*Ajout* 2-2 inséré plus tardivement par Basile reflète ces divers conflits.

4. Altérations

a. <u>Altérations</u> faites dans le contexte

* παραφθείροντες δὲ <u>αὐτῶν</u> τὴν ἐνέργειαν, τὴν κακίαν ὑποφερόμεθα. (909 A 14 – 15)	* si vero <u>naturae beneficiae</u> corrumpamus, hoc est in malitiam vergere. (*Q* 2, 7)

[56] Lèbe, *Règles*, pp. 54, 20 – 55, 8.
[57] Pouchet, *Basile*, pp. 355-392.
[58] *Ibid.*, pp. 395-404 ; Loofs, «*Eustatius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe*», dans idem., Loofs, *Patristica*, Berlin, 1999², pp. 251-254. Surtout l'*ép* 223 est écrit directement à Eustathe lui-même, voir *Briefe III*, pp. 192-196.
[59] Pouchet, *Basile*, pp. 473-504 ; 509-511.

Le mot αὐτῶν désigne les δυνάμεις (909 A 9- *Q* 2, 4). Rufin y substitue, dans *Q* 2, 7, l'expression *naturae beneficiae*, alors que précédemment, les δυνάμεις sont traduites par les *virtutes*. Rufin ne traduit pas toujours d'une manière uniforme le même mot.[60]

* καὶ ἀναπαύσεις ἡτοίμασεν αἰωνίους, (916 A 8)	* et munus aeternitatis indulget, (*Q* 2, 53)

b. Altérations pour vivacité

* πασῶν τῶν δοθεισῶν ἡμῖν ἐντολῶν παρὰ Θεοῦ... (909 A 7)	* omnium mandatorum quae a deo accepimus virtutes in nobis ipsis insitas... (*Q* 2, 4)
* Καὶ διὰ τούτων τῶν δυνάμεων... (909 A 12)	* ea qua nobis *insita sunt* (*Q* 2, 7)
cf) * τὴν ἀγαπητικὴν δύναμιν...εὐθὺς... συγκαταβληθεῖσαν... . (909 B 8-9)	* dilectionis virtutem...a deo...insitam.... . (*Q* 2, 10)

Le verbe συγκαταβάλλω correspond littéralement au mot *inserere*, mais Rufin se sert de celui-ci, pour d'autres mots, afin de simplifier les mots dans le texte latin.

* ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεὸς...καὶ λόγῳ παρὰ πάντα τὰ ζῶα κατακοσμήσας,... (913 B 9 - 11)	* ... homini deus et rationabile animal fecit esse in terris... (*Q* 2, 44)
*...πᾶσαν ἔννοιαν ἀνθρωπίνην τῷ μεγέθει μεγέθει τῆς εὐφροσύνης ὑπερβαινούσας. Τί οὖν ἀνταποδῶμεν τῷ Κυρίῳ περὶ πάντων ὧν ἀνταπέδωκεν ἡμῖν ; (916 B 9 - 11)	* et supra omne quod vel petere vel intellegere possumus, credentibus vel diligentibus se praeparat *quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit*. (*Q* 2, 54)

Rufin est d'abord explicatif avec des propositions de doublement, et ensuite il remplace Ps 115, 12a par Ps 115,12b.

5. Paraphrase

* (*Q* 2, 12) Τῶν τε γὰρ καλῶν ἐσμεν ἐπιθυ-	* (*Q* 2, 12) Omnis homo desiderat omne quod

[60] Dans *GR* 1, ἡ ἐντολή (ou αἱ ἐντολαί) devient 4 fois *mandatum* (ou *mandata*) et une fois *praecepta*, et par contre, dans *GR* 2, τὸ κατόρθωμα (908 D 1) est traduit par *mandatum* (*Q* 2, 2). Voir les cas suivants.

μητικοὶ φυσικῶς, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἄλλῳ ἄλλο φαίνεται καλόν· (13) Καὶ στοργὴν πρὸς τὸ οἰκεῖον καὶ συγγενὲς ἔχομεν ἀδιδάκτως, καὶ τοῖς εὐεργέταις ἑκουσίως πᾶσαν εὔνοιαν ἐκπληροῦμεν. (14) Τί οὖν κάλλους θείου θαυμασιώτερον; (16) Τίς ἔννοια τῆς τοῦ Θεοῦ μεγαλοπρεπείας χαριστέρα ; (15) Ποῖος πόθος ψυχῆς οὕτω δριμὺς καὶ ἀφόρητος, (17) ὡς ἀπὸ Θεοῦ ἐγγινόμενος τῇ ἀπὸ πάσης κακίας κεκαθαρμένῃ ψυχῇ, καὶ ἀπὸ ἀληθινῆς διαθέσεως λεγούσῃ, ὅτι Τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ εἰμι ; (18) Ἄρρητοι παντελῶς καὶ ἀνεκδιήγητοι τοῦ θείου κάλλους αἱ ἀστραπαί· οὐ παρίστησι λόγος, οὐ δέχεται ἀκοή·
(909 B 10 – C 8)

bonum est, et affectu quodam naturali constringimur ad omne quod bonum putamus ; (13) sed et erga consanguineos et carnis proximos nullo docente in amore constringimur, his quoque quorum beneficia accipimus omni affectu et officiis copulamur. (14) Et quid aliud bonum nisi solus deus ? (15) Qui decor, qui splendor, quae pulchritudo quam naturaliter diligere provocamur, usquam talis qualis in deo est et esse credenda est ? (16) Quae usquam talis gratia, quae amoris flamma quae animae secreta et interiora succendat, sicut amor dei inflammare debet mentis arcana, (17) praecipue si sit ab omni pollutione purgata, si sit munda anima et quae vero affectu dicat quoniam *Vulnerata caritatis ego sum* ? (18) Ineffabilem prorsus ego sentio amorem dei et qui sentiri magis quam dici possit, inenarrabilis quaedam lux est ; etiam si fulgura si coruscum adhibeat vel comparet sermo, non patietur auditus.

Dans *Q* 2, 12, Rufin compose sa phrase librement, en changeant, entre autres, à son gré, la personne des verbes grecs. La ressemblance littérale du *Q* 2, 13 avec le texte basilien est plus profonde que dans les autres. Par contre, à partir du verset 14, il y a peu de ressemblance littérale avec le texte grec, mais ses expressions latines se basent directement sur l'idée basilienne, ainsi que dans l'exemple suivant encore plus paraphrasé.

* . ...'Αγαθὸς δὲ ὁ Θεός· ἀγαθοῦ δὲ πάντα ἐφίεται· Θεοῦ ἄρα πάντα ἐφ ίεται. ... 'Αναγκαῖον οὖν ὄφλημα τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην ἀπαιτούμεθα, ὃ τῇ ἐλλειπούσῃ ψυχῇ πάντων κακῶν ἐστιν ἀφορητότατον. Θεοῦ γὰρ ἀλλοτρίωσις καὶ ἀποστροφή - καὶ τῶν ἐν γεέννῃ προσδοκωμένων κολάσεων ἀφορητότερόν ἐστι,καὶ βαρύτερον τῷ παθόντι,...
(912 A 9 – B 5)

* ...Nihil autem ut diximus tam summum bonum est quam deus. et ideo debitum quoddam exsolvimus hanc quam ab eo expetimus caritatem ; uae utique si denegetur et minime exsolvatur, irae nos inexcusabili obnoxios facit. Et quid dico irae obnoxios ? Quae enim poterit esse maior ira, quae ultio gravior, quam hoc ipsum si accidat nobis alienos effici a caritate dei ?
(*Q* 2, 25-27)

Dans la *Q* 2, la paraphrase est relativement plus utilisée que dans les autres pages : une vingtaine de lignes parmi les trois colonnes et demi du texte de Migne, comme on l'a vu.

6. Quelques modifications structurelles

a. Particules

* μὲν... δὲ : ces particules ne sont pas toujours nuancées dans la traduction de Rufin : par exemple, la nuance grecque disparaît en deux endroits de la *Q* 2 (908 D 1-2 – *Q* 2, 2 ; 909 C 14 – *Q* 2, 20).

* μὲν γάρ... δ᾽ἂν (908 B 9 – 10) devient *quia ... tamen* (interrogation de la *Q* 2).

* μέντοι (908 D 1) | ante omnia (*Q* 2, 2) ; μὲν (916 C 4) | quidem (*Q* 2, 57)

b. Verbes

* Ὅτι μὲν γὰρ χρὴ ἀγαπᾶν, ἀκηκόαμεν· πῶς δ᾽ἂν τοῦτο κατορθωθείη, μαθεῖν ἐπιζητοῦμεν. (908 B 10)	* nam quia oportet diligi audivimus, quomodo tamen hoc possit impleri desideramus addiscere. (interrogation de la *Q* 2)

L'optatif potentiel κατορθωθείη est changé en infinitif passif avec le subjonctif présent du verbe *possum.* Dans un autre cas, le verbe de nécessité (Εἰδέναι *χρή,* 908 D 1) est traduit par le gérondif (*Sciendum est*, la *Q* 2, 2).

Rufin remplace parfois des verbes grecs par des noms.

*… ἵνα μήτε δυσχεραίνωμεν, ὡς τι καινότερον ἀπαιτούμενοι, μήτε ἐπαιρώμεθα, ὡς πλέον τι τοῦ δεδομένου συνεισφερόμενοι. (909 A 9 – 11)	* neque difficultas nobis sit tamquam novum aliquid et alienum a nobis expetatur, neque rursum elationis dari nobis aliqua videatur occasio. (*Q* 2, 5-6)

Rufin n'est pas très rigoureux avec le temps des verbes : il y accorde plus ou moins fréquemment un ton adapté à son style latin.

* Οὕτω γὰρ ἂν λάθοιμεν πάντα τὸν περὶ ἐντολῶν λόγον ἐπικυκλοῦντες τῷ μέρει. (909 A 3-4)	* alioquin videbimur totum opus introducere in parte, (*Q* 2, 3)
* καὶ ἡ ἀπόδειξις οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ᾽ αὐτὸς ἄν τις τοῦτο παρ᾽ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ καταμάθοι. (909 B 9-11)	* in quo nec extrinsecus testimoniis indigemus, unusquisque enim in semet ipso et ex semet ipso horum quae dicimus sumit indicia. (*Q* 2, 11)

Dans le premier exemple, l'optatif aoriste est transformé en indicatif futur passif, tandis que, dans le deuxième, choisi pour atténuer le ton, il devient un indicatif présent actif prenant la forme d'une paraphrase.

Le cas suivant montre un exemple de la traduction du génitif absolu. Rufin le traduit en une *cum*-clause avec le subjontif.

* Τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, τὸ αὐτὸ καὶ περὶ τῆς ἀγάπης ἐροῦμεν. (909 B 5-6)	* Cum ergo haec ita se habeant, idem hoc invenimus etiam de caritate constare. (*Q* 2, 9)

Avec la phrase ci-dessous, on peut bien voir, les caractéristiques typiques de la traduction rufinienne. D'abord, le traducteur met un pléonasme (*qualis et quantus*) en éliminant une tournure plus subtile (ἐκ τῆς ἀγαθότητος) ; la lecture devient ainsi plus facile. Et puis, la nuance du parfait du verbe (ἐπίσταμαι) disparait avec *scire…possumus*. L'infinitif subtantivé (τοῦ παρ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι) est remplacé par la *quod*-clause. Finalement, le traducteur arrange par son adaptation le texte mieux que l'original.

* ὃν εἰ καὶ μὴ ἐκ τῆς ἀγαθότητος ὁποῖός ἐστιν ἠπιστάμεθα, ἐξ αὐτοῦ μόνου τοῦ παρ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι ἀγαπᾶν καὶ στέργειν ὑπερβαλλόντως ὀφείλομεν,… (912 B 11-13)	* Quem etiamsi qualis et quantus sit scire non possumus, ex hoc tamen solo quod ex ipso sumus venerari et diligere parentis debemus affectu … (*Q* 2, 11)

Dans le cas suivant, le participe substantivé est changé en tournure circonstantielle.

* ἐπιμένοντας τῇ ἀπειθείᾳ (913 C 10)	* cum in malis nostris et incredulitatibus duraremus (*Q* 2, 48)

c. Adjectifs

Dans d'autres cas, les adjectifs du texte grec sont transformés par la traduction rufinienne en verbes.

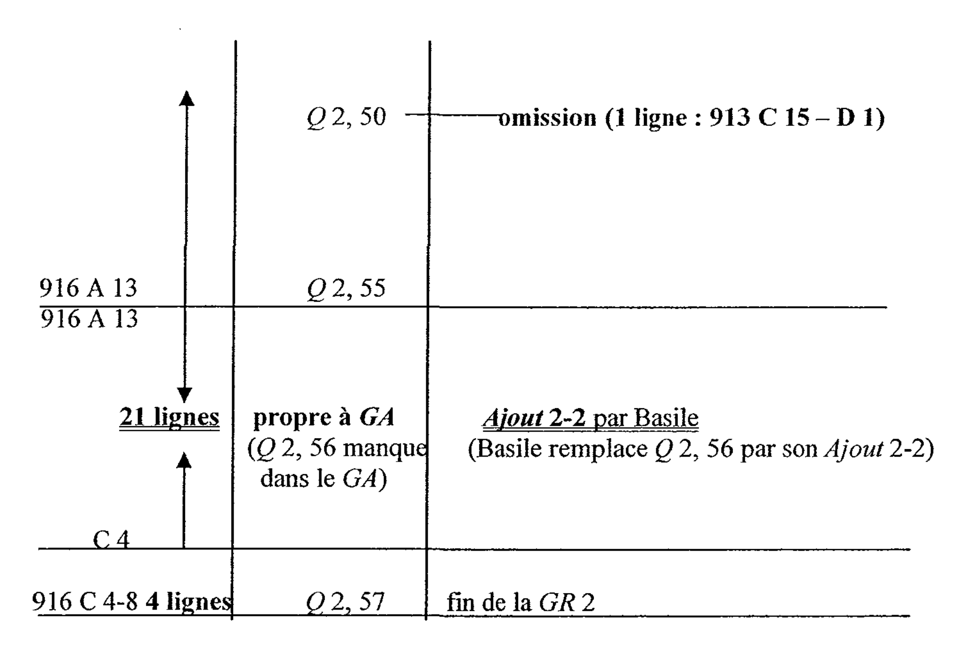
* Εἰδέναι μέντοι χρὴ ὅτι τοῦτο ἓν μέν ἐστι τὸ κατόρθωμα· δυνάμει δὲ πάσης ἐνεργητικὸν καὶ περιεκτικόν ἐστιν ἐντολῆς. (908 D 1-3)	* Sciendum ante omnia est quod mandatum istud unum quidem videtur, sed omniumin se mandatorum virtutem complectitur et constringit. (*Q* 2, 2)
* Τοῦτο τὸ κάλλος σαρκίνοις μὲν ὀφθαλμοῖς ἀθεώρητον, ψυχῇ δὲ μόνῃ καὶ διανοίᾳ καταληπτόν,…, (909 C 14 - 15)	* Decor iste corporeis oculis non videtur, anima sola et mente conspicitur ; … (*Q* 2, 20)

d. Adverbes

* νῦν… οὕτω γὰρ (909 A 2)	* tamen…alioquin (*Q* 2, 3)

7. Table de concordance de la *Q* 2, 1-57 et la *GR* 2

***GR* 2**	***Q* 2, 1-57**	**remarques**
908 B 4- 7	manque	la Vulgate est tardive
B 8-10	interr.	identique
B 12 ↓ **17 lignes de Migne** ↑ D 1	**propre à *GA*** (*Q* 2,1 manque dans le *GA*)	***Ajout* 2-1** par Basile Basile remplace *Q* 2, 1 par son *Ajout* 2-1
908 D 1 ↕	*Q* 2, 2	**omission (1 ½ ligne : 908 D 3-4) de Rufin**
	Q 2, 4	**omission (1 ½ ligne : 909 A5 –7)**
66 lignes		
	Q 2, 14 ⇕ *Q* 2, 18	Partie paraphrasée (909 B14 – C 8 : **9 lignes**)
↕	*Q* 2, 22	**omission (1 ligne : 909 D 3)**
	Q 2, 23	**omission (1 ½ ligne : 909 D 4-6)**
		omission (3 lignes : 909 D 6 –912 A 3)
912 A 9	*Q* 2, 24	**omission (1 ligne : 912 A 8-9)**
912 A 9 ↕	*Q* 2, 25 ⇕	
	Q 2, 26	**omission (2 ½ lignes : 912 A 11-13)**
13 lignes	**partie paraphrasée**	
		omission (2 lignes : 912 B 3-4)
B 5	*Q* 2, 27	
912 B 5 ↕	*Q* 2, 28	
	Q 2, 35	**omission (2 lignes : 912 C 8-10)**
	Q 2, 36	
84 lignes	*Q* 2, 42	**omission (1 ligne : 913 B 7)**
	Q 2, 44	**omission (1 ligne : 913 B9)**



Observations

1) Le sous-titre de la *GR 2* (Περὶ τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης, καὶ ὅτι κατὰ φύσιν ἐν ἀνθρώποις ἡ πρὸς τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου ῥοπὴ καὶ δύναμις) est tardif (voir *supra* p. 160).

2) Toutes les omissions de Rufin ne concernent que les lignes peu importantes, soit répétitives soit superflues. Ce fait est une preuve qu'elles ne sont pas des additions ultérieures de Basile ; il est peu vraisemblable que l'évêque de Césarée eut joint de médiocres éléments à sa révision de l'*Ascéticon*. De plus, Rufin préfère les coupures courtes : il n'y a qu'une seule occurrence parmi treize où il retire 3 lignes. Par contre, les ***Ajouts*** **2-1** et **2-2,** plutôt longs, résultent d'un remaniement de Basile.

3) La proportion de paraphrase rufinienne n'est pas très importante. On en trouve moins de 25 lignes grecques, dispersées en deux blocs. Pourtant, les phrases de Rufin ne déforment pas le sens originel de leur modèle.

C. *Q* 2, 58-73 et *GR* 3-4

1. Additions

a. Doublements

*...καταμάθωμεν, εἰ καὶ δύναμιν πρὸς τὴν ἐκπλήρωσιν τῆς ἐντολῆς ταύτης ἔχομεν παρὰ τοῦ Θεοῦ. (917 A 4-5)	* ...videamus si etiam inest nobis virtus et facultas ad huius quoque mandati expletionem. (2, 60)

* Τοῖς μὲν οὖν ἄρτι εἰσαγομένοις εἰς τὴν εὐσέβειαν... (920 A 4)	* in his qui initia habent ad timorem dei et ad primos aditus religionis accedunt. (*Q* 2, 70)

Dans l'expansion de la *Q* 2, 70, le deuxième est présenté comme un résultat du premier.

* ὑμῖν...τῶν κεφαλαιωδεστέρων ἐντολῶν χρεία, ἐν αἷς πᾶσα ἀλήθεια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγαπῆς κατορθοῦται,... veritate (920 A 10-12)	* Vos...interiorem hominem quo per eminentiora quaeque mandata perveniat ad perfectum et in omni quae in Christo est firmetur. (*Q* 2, 72)

Parfois, Rufin met un pléonasme, en transformant les éléments structurels de la phrase.

* τελειοῦσθαι τὸν ἔσω ἄνθρωπον· (920 A 10)	* ad nutriendum et pascendum interiorem hominem (*Q* 2, 71)

b. Extensions

*...ἀγαπῶντα δὲ πάλιν τὸν πλησίον, τὴν εἰς τὸν Θεὸν ἀγάπην ἀποπληροῦν, αὐτοῦ εἰς ἑαυτὸν ὑποδεχομένου τὴν χάριν. (917 C 3-5)	* Ita qui diligit proximum explet in deum caritatem, quia ipse in se recipit quicquid confertur in proximum. (*Q* 2, 69)

Rufin explique τὴν χάριν afin que ses lecteurs le lisent plus facilement. Le cas suivant nous permet de voir une précision simple de Rufin.

* Καὶ οὕτω πανταχοῦ τὰς ἐντολὰς ταύτας συνάπτει. (917 B 5)	* Et ita in omnibus duo ista mandata coniungit. (*Q* 2, 65)

2. Omission et altération

* Ὧν οὖν αὐτὸς ἔδωκεν ὁ Κύριος ἡμῖν προλαβὼν τὰ σπέρματα, τούτων ἀκολούθως καὶ τοὺς καρποὺς ἐπιζητεῖ, λέγων· Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγα-	* (63) Quia ergo dominus harum in nobis virtutum semina seminavit, sine dubio horum etiam fructus requiret

πᾶτε ἀλλήλους. Καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἐντολὴν διεγεῖραι βουλόμενος ἡμῶν τὴν ψυχὴν, ἀπόδειξιν τῶν αὐτοῦ μαθητῶν, οὐ σημαῖα καὶ δυνάμεις παραδόξους ἀπήτησεν (καίτοι καὶ τούτων ἐν Πνεύματι ἁγίῳ χαρίσαμενος τὴν ἐνέργειαν)· ἀλλὰ τί φησιν ; Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες, ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε,... (917 A 10 – B 3)	et testimonium nostrae erga se dilectionis dilectionem accipiet proximorum. (64) *In hoc* enim, inquit, *scient omnes quia mei discipuli estis,...* (*Q* 2, 63-64)

D'abord, Rufin omet Jn 13, 34, qui n'est pas indispensable. Ensuite, il substitue sa courte composition à la phrase grecque (Και ... ἐνέργειαν). Mais, cette altération n'introduit rien de nouveau ; elle se trouve exactement dans l'idée basilienne (cf. 917 C 3-4).

* ὑμῖν..., ἀχαρίστως πρὸς τὸν εὐεργέτην διατεθεῖσιν. Ὧ γὰρ παρέθεντο, φησὶ, πολὺ, περισσότερον ἀπαιτήσουσιν αὐτόν. (920 B 1-3)	* nobis...si ingrati inveniamur muneribus largitoris. (*Q* 2, 73)

Comme l'habitude rufinienne d'omettre souvent les citations bibliques qui sont peu importantes ou répétitives,[61] Lc 12, 48 est coupé dans la traduction latine.

3. Ajout de Basile (***Ajout*** 3)

*...ἀγαπῶντα δὲ πάλιν τὸν πλησίον, τὴν εἰς τὸν Θεὸν ἀγάπην ἀποπληροῦν, αὐτοῦ εἰς ἑαυτὸν ὑποδεχομένου τὴν χάριν. (917 C 3-5) - ***Ajout*** 3 par Basile - Διόπερ ὁ μὲν πιστὸς θεράπων τοῦ Θεοῦ Μωσῆς τοσαύτην ἐπεδείκνυτο τὴν εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ἀγάπην, ὥστε καὶ ἐξαλειφθῆναι ᾑρεῖτο ἐκ τῆς βίβλου τοῦ Θεοῦ, εἰς ἣν ἐγέγραπτο, εἰ μὴ συγχωρηθείη τῷ λαῷ τὸ ἁμάρτημα. Παῦλος δὲ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ τῶν συγγενῶν κατὰ σάρκα ἀπετόλμησεν εὔξασθαι, τῆς πάντων σωτηρίας ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα, κατὰ μίμησιν τοῦ Κυρίου, γενέσθαι βουλόμενος· ἅμα δὲ καὶ εἰδὼς ὅτι ἀμήχανον ἦν ἀλλοτριωθῆναι Θεοῦ τὸν διὰ τὴν εἰς αὐτὸν ἀγάπην ὑπὲρ τῆς μεγίστης τῶν ἐντολῶν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ χάριν προϊέμενον, καὶ ὅτι διὰ τοῦτο πολυπλασί-	* (*Q* 2, 69) Ita qui diligit proximum explet in deum caritatem, quia ipse in se recipit quicquid confertur in proximum.

[61] Voir, *supra*, pp. 164-165.

ονα ἔμελλεν ὧν ἔδωκεν ἀντιλήψεσθαι.
Πλήν γε ὅτε μέχρι τούτου τῆς πρὸς πλησίον ἀγάπης ἔφθασαν οἱ ἅγιοι, ἱκανὴν ἀπόδειξιν ἔχει τὰ εἰρημένα.
(917 C 6-D5 : fin de la *GR* 3)[62]

ΕΡΩΤΗΣΙΣ Δ.
Περὶ φόβου Θεοῦ
ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ

Τοῖς μὲν οὖν εἰσαγομένοις εἰς τὴν εὐσέβειαν ἡ διὰ τοῦ φόβου στοιχείωσις χρησιμωτέρα,... (le début de la *GR* 4, 920 A 1-5)	(*Q* 2, 70) Et quidem in his qui initia habent ad timorem dei et ad primos aditus accedunt, prima institutio est utilior par timorem,...

L'*Ajout* 3 n'est pas un exposé oral, comme d'ailleurs ses précédents. L'hyperbate (τὸν.... προϊέμενον) montre son caractère écrit et réfléchi. Cette nouvelle addition se distingue du reste de la *GR* 3 dans son aspect psychologique. Le sujet principal de la *GR* 3 est l'amour du prochain en tant que preuve de l'amour de Dieu (917 C 3-5 = *Q* 2, 69, fin de l'exposé du *PA* concernant l'amour du prochain). En effet, cet amour a une particularité dans le *Sitz-im-Leben* de Basile : amour dans la vie commune. Comme la *Q* 2 est constituée d'un des fondements théoriques du cénobitisme primitif de Basile, l'amour dont il parle n'est pas autre chose que l'amour communautaire et fraternel dans la société des ascètes. C'est ce que signifie l'axiome de Basile : ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικὸν, οὐδὲ ἄγριον (917 A 6-7). Contrairement à cet amour dans la communauté, on trouve dans l'*Ajout* 3-1 un ton subtile que provoque l'intervalle entre le *PA* et le *GA*. Les deux personnages qu'évoque Basile sont Moïse et l'apôtre Paul. L'evêque de Césarée se focalise sur leur amour comme sacrifice envers leur peuples (συγγενεῖς κατὰ σάρκα) : Moïse supplie le pardon de la faute de son peuple contre sa vie, et Paul souhaite être anathématisé par le Christ pour ses frères. Le sacrifice à l'égard du peuple n'implique-t-il pas quelque chose de significatif qui dépasse l'amour fraternel dans le cadre de la communauté ? Quand il dit qu'une preuve suffisante (ἱκανὴν ἀπόδειξιν) pour l'amour du prochain est celui pour son peuple,[63] il est sans doute que sa vision est totale, comprenant probablement l'ensemble de l'Eglise orientale, mais elle ne s'arrête pas seulement à l'amour fraternel dans une communauté, dans la mesure où l'Eglise orientale se trouve dans l'angoisse d'un schisme et du conflit. Le sacrifice pour le peuple qui est tiré des exemples de Moïse et Paul est une analogie pour l'Eglise, et l'amour du prochain est sublimé, dans une perspective

---

[62] Lèbe, *Régles*, pp. 56, 23-57,5.
[63] 917 D 4-5.

d'archevêque, en lutte pour l'union de l'Eglise orientale morcelée et disloquée.[64] Enfin, c'est à partir de cette lecture un peu audacieuse de l'*Ajout* 3-1 qu'on peut dégager une mutation du *PA* au *GA* sur la notion de l'amour du prochain.

4. Quelques modifications structuelles

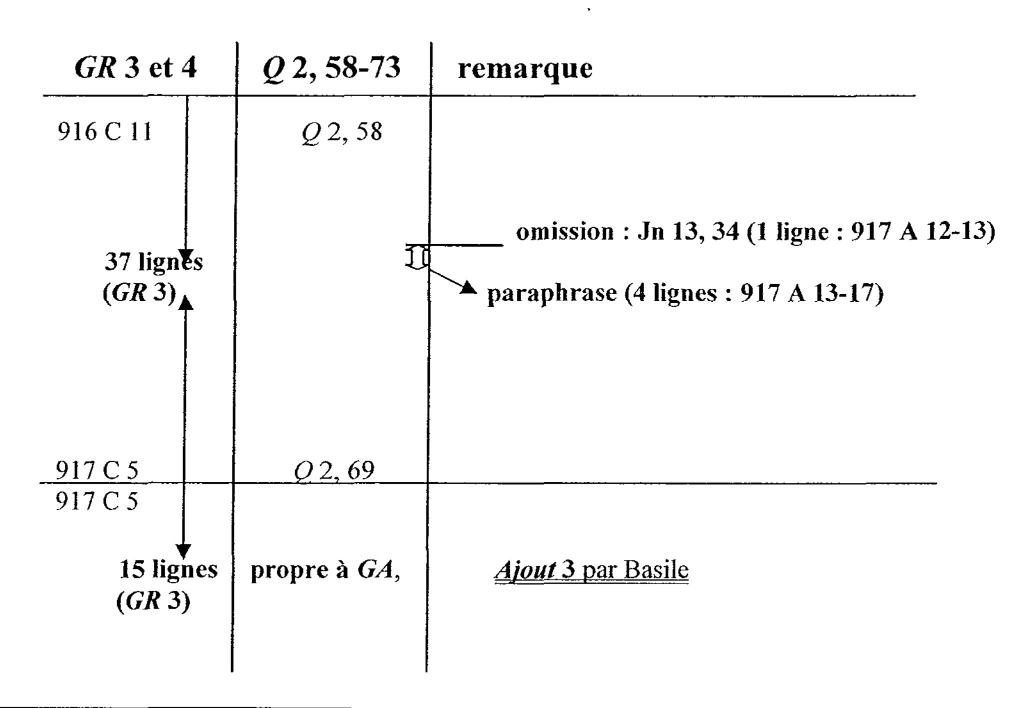
* Les particules μὲν οὖν (916 D 1) deviennent *et quidem* dans la *Q* 2, 58. Et ailleurs, μὲν οὖν ἀρτι (920 A 4) se transforme également en *Et quidem* (*Q* 2, 70).

* La forme du génitif pluriel τῶν...δυνάμεων (917 A 1) est traduit en accusatif pluriel *eas virtutes* (*Q* 2, 59). Et surtout, il faut noter que l'article est subtitué par le démonstratif.

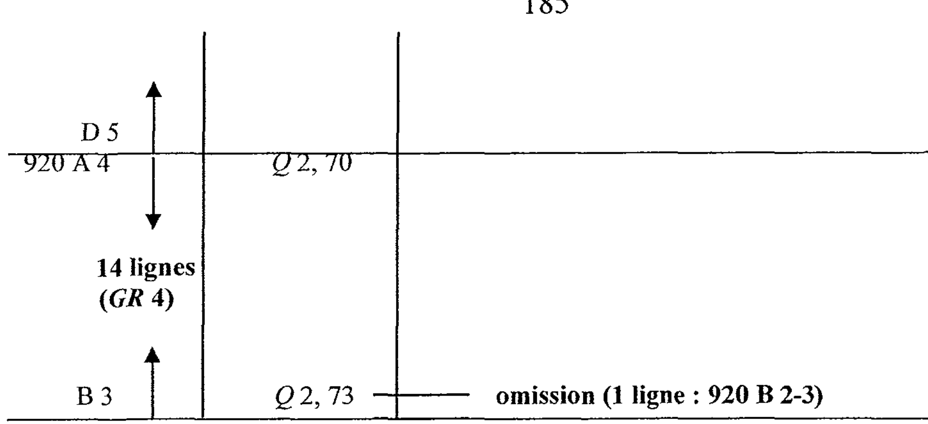
* La phrase prépositionnelle περὶ τῆς δευτέρας καὶ τάξει καὶ δυνάμει (916 C 11-12) est remplacée par la phrase *de eo mandato quod ordine et virtute secundum diximus* (*Q* 2, 58). La syntaxe nominale τὴν εἰς τὸν πλησίον εὐποιίαν (917 B 6) est traduite par une phrase avec le relatif *etiam misericodiae opera quae in proximum fiunt* (*Q* 2, 65).

* Le participe φυλασσομένοις (920 A 12) devient la forme du gérondif *observandum est* (*Q* 2, 73).

5. Table de concordance de la *Q* 2, 58-73 et la *GR* 3-4



[64] Cf. *DSp*, ch. XXX,



Observations :

1) La méthode d'addition de Basile ressemble quantitativement et topographiquement à celle de la *GR* 2. Basile insère à la fin de l'exposé sur l'amour du prochain ses nouvelles idées plus développées que dans le *PA*.

2) Les phrases que Rufin a omis ont des caractères identiques à celles coupées précédemment.

3) Sauf les quatres lignes paraphrasées par Rufin, le texte latin suit fidèlement son modèle grec avec quelques remaniements, mais sans altérer les thèmes basiliens.

D. *Q* 2, 74-93 et *GR* 5

1. Additions

a. Doublements

* ἄλλοτε περὶ ἄλλα ταῖς διανοίαις ἀποπλανώμενοι. (920 B 10)	* si per varias et diversas occupationes animus oberret ; (*Q* 2, 74)
* φαντασίαις τῶν ματαίων (921 B 6)	* mala desideria et sordidae cogitationes (*Q* 2, 76)

Le premier cas n'est pas un doublement proprement dit, car Rufin double ses propres expressions introuvables dans le texte grec, en expliquant à son gré les mots grecs. La deuxième phrase est un exemple typique de doublement. Et le cas suivant peut être tenu comme une sorte de doublement.

* διὰ τῆς διηνεκοῦς καὶ καθαρᾶς μνήμης (921 B 7)	* assidua recordatione et memoria dei (*Q* 2, 77)

b. Extensions

* Οὕτω γὰρ ἡμῖν περιγίνεται ἡ πρὸς Θεὸν ἀγάπη, ἅμα τε διεγείρουσα πρὸς τὴν ἐργασίαν τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου (921 B 10)	* Sic enim et desiderium nobis divinae caritatis accedit, dum frequens eius memoria mentem atque animos illustrat, et ad opus mandatorum dei erigimur ac suscitamur,... (*Q* 2, 78)

Rufin insère le mot *desiderium* qui ne se trouve pas dans l'original et ensuite il additione la partie *dum...illustrat* pour sa propre accentuation. Enfin, notons encore un pléonasme très fréquent chez Rufin : *erigimur ac suscitamur.*

* 'Εξ ὧν παιδεύει ἡμᾶς, ἀεὶ τοῦ προκειμένου ἔργου τὸ θέλημα τοῦ προστάξαντος ὥσπερ σκοπὸν προτιθεμένους, πρὸς αὐτὸν τὰ τῆς σπουδῆς κατευθύνειν,... (921 C 8-10)	* Ex quibus edocet nos prospectum operis nostri debere ex sua voluntate pendere, ut tamquam speculam quandam ipsum habentes et semper ad ipsum respicientes opus nostrum fixo ad ipsum cordis oculo dirigamus. (*Q* 2, 82)

Le texte rufinien vise à vivifier le propos par l'emploi de la métaphore *cordis oculo*, qui est absent dans son modèle. Encore une fois, il est digne d'intérêt de mentionner le doublement de ὥσπερ σκοπὸν προτιθεμένους par les participes *habentes* et *respicientes*.

* οὕτω καὶ τοῖς ἡμετέροις ἔργοις ἑνὸς ὅρου καὶ κανόνος ἐπικειμένου, τοῦ εὐαρέστως τῷ Θεῷ ποιῆσαι τάς ἐντολάς, ἀδύνατον ἄλλως τὸ ἀκριβὲς τοῦ ἔργου κατορθωθῆναι μὴ κατὰ τὸ βούλημα τοῦ ἐκδεδωκότος ἐπιτελούμενον. (921 D 1-5)	* sic et in hoc nostro opere unus manet nobis iste prospectus atque unus terminus fixus est quo deo placere debeamus ; secundum hunc ergo prospectum opus dirigamus mandatorum. Impossibile namque est aliter constare posse operis nostri formam, nisi voluntas eius qui iniunxit opus in memoria semper habeatur. (*Q* 2, 84-85)

Secundum...mandatorum est une addition libre de Rufin.

2. Omissions

Il y a trois exemples d'omissions dans la *GR* 5.

* Οὔτε γὰρ τέχνην ἢ ἐπιστήμην ἀκριβῶσαι δυνατόν ἄλλοτε ἐπ᾽ ἄλλην μετακαίνοντα· μήτε μὴν μιᾶς περιγενέσθαι, μὴ τὰ οἰκεῖα τοῦ τέλους γνωρίσαντα.
(920 B 11-14)

* sed neque artificium ullum vel ullius industriae disciplinam adipisci possibile est eos qui frequenter ex aliis ad alia referuntur.
(*Q* 2, 75)

Aux yeux de Rufin, la phrase soulignée n'est qu'une répétition de la précédente ; il l'efface donc dans sa version latine. Ce qui est curieux, c'est que parfois Rufin lui-même n'aime pas les phrases répétitives de Basile comme nous le constatons ici, tandis que le doublement est une méthode qu'il adopte bien souvent.

* Ἐξ ὧν παιδεύει ἡμᾶς, ἀεὶ τοῦ προκειμένου ἔργου τὸ θέλημα τοῦ προστάξαντος ὥσπερ σκοπὸν προτιθεμένους, πρὸς αὐτὸν τὰ τῆς σπουδῆς κατευθύνειν, καθὰ καὶ ἀλλαχοῦ φησιν, ὅτι Καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με Πατρός. Ὥσπερ γὰρ αἱ κατὰ τὸν βίον τέχναι, ...
(921 C 8-14)

*(82)Ex quibus edocet nos prospectum operis nostri debere ex sua voluntate pendere, ut tamquam speculam quandam ipsum habentes et semper ad ipsum respicientes opus nostrum fixo ad ipsum cordis oculo dirigamus.

(83) Sicut enim artificia quae in hac vita sunt...
(*Q* 2, 82-83)

Rufin tranche Jn 6, 38, citation biblique qui lui apparaît inutile, mais qui est chère à Basile.[65] Le traducteur omet de la même manière une autre citation, Ps 15, 8. Voici le texte :

* οὕτω καὶ ὁ Χριστιανὸς, πᾶσαν ἐνέργειαν καὶ μικρὰν καὶ μείζονα πρὸς τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ κατευθύνων, ὁμοῦ τε τὴν πρᾶξιν τῇ ἀκριβείᾳ κατακοσμεῖ, καὶ τὴν τοῦ προστάξαντος ἔννοιαν διασώζει. καὶ πληροῖ τὸ εἰρημένον· Προωρώμην τὸν Κύριον ἐνώπιόν μου διαπαντὸς, ὅτι ἐν δεξιῶν μού ἐστιν, ἵνα μὴ σαλευθῶ. Καὶ κατορθοῖ τὸ προστεταγμένον ἐκεῖνο· Εἴτε ἐστίετε, εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν Θεοῦ ποιεῖτε.
(924 A 3-9)

* (90) ita et Christianus omnem conatum et omne studium in actibus suis adhibere debet, (91) ut secumdum voluntatem dei qui opus iniunxit, suum quoque dirigat opus, ut et actus sui ornentur et possit eius qui praecepit voluntatis impleri.

(92) Tunc etiam illud compleri potest quod scriptum est *Sive manducatis sive bibitis sive aliud quid facitis, omnia in gloriam dei facite.*
(*Q* 2, 90-92)

3. Altérations

* οὕτω καὶ ὁ Χριστιανὸς, πᾶσαν ἐνέργειαν καὶ μικρὰν καὶ μείζονα...
(924 A 3-4)

* ita et Christianus omnem conatum et omne studium in actibus ...
(*Q* 2, 90)

[65] Ce passage est une des citations préférées de Basile (voir aussi les *PR* 1; 60; 74; 137; 138). L'abnégation de la volonté propre est un des thèmes primordiaux dans la spiritualté de Basile.

* Παραφθείρων δὲ ἐν τῇ ἐργασίᾳ τὴν ἀκρίβειαν τῆς ἐντολῆς, δῆλός ἐστι περὶ τὴν μνήμην τοῦ Θεοῦ ἀσθενῶν.
(924 A 9-11)

* Si vero declinet a regula et corrumpat observantaim mandati, ex hoc ipso arguitur quod sit immemor dei.
(*Q* 2, 93)

La faiblesse dans le souvenir de Dieu du texte basilien est devenu dans la main du traducteur une forme négative : *immemor.* A part cela, il est juste de relever un autre doublement au début de la phrase : *Si vero eclinet a regula et corrumpat obser vantaim mandati* (Παραφθείρων... τῆς ἐντολῆς).

4. Ajouts de Basile (*Ajouts* 5-1 et 5-2)

Basile remanie son premier Ascéticon : il s'agit des blocs insérés longuement au cours de la *GR* 5. L'évêque de Césarée additione en deux endroits, respectivement les 36 et 37 lignes de la colonne de Migne.

* ΕΡΩΤΗΣΙΣ Ε΄.
Περὶ τοῦ κατὰ διάνοιαν ἀμετεωρίστου

Ἐκεῖνο μέντοι γε γινώσκειν χρή, ὅτι οὔτε ἄλλης τινὸς ἐντολῆς τήρησιν, οὔτε αὐτὴν τὴν πρὸς Θεὸν ἀγάπην, οὔτε τὴν πρὸς τοὺς πλησίον δυνάμεθα κατορθῶσαι, ἄλλοτε περὶ ἄλλα ταῖς διανοίαις ἀποπλανώμενοι.
Οὔτε γὰρ τέχνην ἢ ἐπιστήμην ἀκριβῶσαι δυνατὸν, ἄλλοτε ἐπ᾽ ἄλλην μετακαίνοντα· μήτε μὴν μιᾶς περιγενέσθαι, μὴ τὰ οἰκεῖα τοῦ τέλους γνωρίσαντα.
(920 B 3-B 14)

* (74) Illud autem ante omnia considerandum est, quia neque aliud ullum mandatum neque hoc quod de caritate dei et proximi praecipitur implere quis peterit, si per varias et deversas occupationes animus oberret ;
(75) sed neque artificium ullum vel ullius industriae disciplinam adipisci possible est eos qui frequenter ex aliis ad alia referuntur.

-*Ajout* **5-1** par Basile-

Δεῖ γὰρ ἀκολούθους εἶναι τῷ σκοπῷ τὰς πράξεις, ὡς οὐδενὸς τῶν κατὰ λόγον διὰ τῶν ἀνοικείων κατορθουμένου. Ἐπεὶ οὔτε τὸ χαλκευτικῆς τέλος διὰ τῶν ἔργων τῆς κεραμείας περιγενέσθαι πέφυκεν, οὔτε ἀθλητικοὶ στέφανοι ἐκ τῆς περὶ τὸ αὐλεῖν σπουδῆς κατορθοῦνται· ἀλλὰ ἑκάστῳ τέλει οἰκεῖος ὁ πόνος καὶ συναρμόζων ἐπιζητεῖται. Ὥστε καὶ ἡ ἄσκησις τὰς κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεις ἐν τῇ ἀναχωρήσει τῶν μεριμνῶν τοῦ κόσμου καὶ τῇ παντελεῖ ἀλλοτριώσει τῶν περισπασμῶν ἡμῖν κατορθοῦται. Διόπερ ὁ Ἀπόστολος, καὶ ταῦτα συγκεχωρημένου τοῦ γάμου, καὶ εὐλογίας ἠξιωμένου, τὰς ἀπ᾽ αὐτοῦ ἀσχολίας ταῖς περὶ Θεὸν μερίμναις ἀντέθηκεν, ὡς

οὐ δυναμένων τούτων ἀλλήλοις συμβῆναι, εἰπών· Ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου, πῶς ἀρέσει τῷ Κυρίῳ· ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσει τῇ γυναικί. Οὕτω καί τοῖς μαθηταῖς ὁ Κύριος μετὰ τὴν εἰλικρινῆ καὶ ἀμετεώριστον διάθεσιν ἐμαρτύρει, λέγων· Ὑμεῖς οὐκ ἐστε ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Καὶ ἀπὸ τοῦ ἐναντίου τὴν τοῦ Θεοῦ ἐπίγνωσιν τὸν κόσμον ἀδύνατον εἶναι δέξασθαι,μηδὲ Πνεῦμα ἅγιον χωρῆσαι διεμαρτύρατο· Πάτερ γάρ, φησὶ, δίκαιος καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω· καὶ, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν.

Λυθῆναι οὖν δεῖ τῶν δεσμῶν τῆς προσπαθείας τοῦ βίου τόν γε ἀληθινῶς τῷ Θεῷ ἀκολουθήσειν μέλλοντα· τοῦτο δὲ διὰ παντελοῦς ἀναχωρήσεως καὶ λήθης τῶν παλαιῶν ἐθῶν κατορθοῦται· Ὡς εἰ μή γε ἀποξενώσοιμεν ἑαυτοὺς καὶ συγγενείας σαρκικῆς, καὶ κοινωνίας βίου, οἱονεὶ πρὸς ἕτερον κόσμον διὰ τῆς σχέσεως μεταβαίνοντες, κατὰ τὸν εἰπόντα. Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἀμήχανον ἡμᾶς περιγενέσθαι τοῦ σκοποῦ τῆς πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεως, τοῦ Κυρίου ὁριστικῶς εἰπόντος, ὅτι Οὕτω πᾶς ἐξ ὑμῶν, ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσιν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.

(920 B 14 – 921 B 3, les 36 lignes de Migne)[66]

Τοῦτο δὲ ποιήσαντας, πάσῃ φυλακῇ τηρεῖν προσήκει τὴν ἑαυτῶν καρδίαν, ὡς μήποτε τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν ἐκβαλεῖν, ἢ τὴν μνήμην τῶν θαυμασιῶν αὐτοῦ φαντασίαις τῶν ματαίων καταρρυπαίνειν·

(921 B 3- B 7)

(76) Omni ergo custodia oportet nos servare cor nostrum, ne forte desiderium dei mala desideria et sordidae cogatationes depellat nostris animis ac detrudant.

Gribomont a déjà observé que cette insertion propre au *GA* développe l'antithèse sur le mariage beaucoup plus profondément que d'autres textes basiliens.[67] Certainement, cet endroit contient le comble concernant l'idée de l'anti-*gamos* parmi les oeuvres de Basile. Pour lui, l'ascèse est conditionnée par « l'éloignement des soucis du monde et le banissement absolu des distractions ». Basile oppose le mariage à l'*askesis* (ἡ ἄσκησις), en reprenant I Cor 7, 32. Dans ce contexte, donc, la vie conjugale (*gamos*) symbolise le monde (*kosmos*) et est à l'origine des distractions (*perispasmoi*). Cette pensée se fortifie par la citation de l'Evangile de Jn 15, 19 ; 17, 25 ; 14, 17 : les disciples de Jésus n'appartiennent pas à «ce monde » (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου) et le *kosmos*, que représente ici la vie conjugale, n'arrive pas à la

[66] Lèbe, *Règles*, pp. 58, 7 – 59, 10.

[67] Gribomont traite la conception basilienne du *kosmos* dans son article « *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*», *Evangile II*, pp. 322-363, voir surtout, pp. 339-340.

connaissance de Dieu et ne peut recevoir l'Esprit-Saint.[68] A part ce développement théorique, Basile se montre, à propos de la vie conjugale, un disciple fidèle d'Eustathe de Sébastée, en disant ce qu'on peut nommer d'un point de vue sociologique un mode de défamiliarisation dans la *GR* 12 (949 A 8-13). Certains disciples d'Eustathe de Sébastée[69] ont été condamnés vers 340 à Gangres sous prétexte qu'ils abandonnaient leurs conjoints et négligaient leurs enfants ainsi que leur parents.[70] Basile, initié à la vie d'ascèse sous l'influence d'Eustathe de Sébastée, dit dans la *GR* 12 que, lui et ses interlocuteurs, ont souvent (ἐν πολλοῖς πολλάκις) soutenu la position de séparation (mais non pas divorce) pour motif religieux de chasteté ; ainsi l'*Ajout* 5-1 doit être lu en ce sens.[71]

En effet, pourquoi Basile a-t-il ajouté, lors de son remaniement du premier *Ascéticon*, cette partie anti-conjugale, dans laquelle le mariage est presque complètement dégradé face à la vie d'ascèse, et sa légitimité à peine reconnue ? Pour saisir ce que pensait l'évêque de Césarée, quand il l'a rédigée, il est important de connaître ses auditeurs. Les interlocuteurs de Basile dans le *PA* étaient les élites de l'ascèse, «qui ont déjà passé leur enfance dans le Christ » (ὑμῖν δὲ, ὡς διαβεβηκόσι τὴν ἐν Χριστῷ νηπιότητα, *GR* 4, 920 A 7-8 = *Q* 2, 71).[72] Sans doute, ce sont ces ascètes, disciples d'Eustathe de Sébastée,[73] que nous rapporte l'épître 223 : « Est-ce que tes plus sûrs disciples n'étaient pas tout le temps avec moi ? Quand j'allais

[68] Les désavantages de l'union conjugale qui sont décrits dans l'*ép.* 2, 2, constituent un thème commun de l'antiquité. Voir Grégoire de Nysse, *De Virginitate*, ch. III et IV ; Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariae, Adversus Helvidium*, 20, *PG* 23, col. 312-314. En ce qui concerne des opinions diverses de la valorisation de la vie conjugale chez les pères de l'église, voir J.-M. Prieur, «*L'éthique sexuelle et conjugale des chrétiens des premiers siècles et ses justifications*», *RHPR* 82, 2002, pp. 267-282 ; Le chapitre septième, «*from reproduction to defamilialization* » d'E.A. Clark, *Reading Renunciation, Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, 1999, pp. 177-203 ; H. C. Van Eijk, «*Mariage and virginity, death and immortality*», dans *EPEKTASIS, Mélanges offerts à Jean Daniélou*, Paris, 1972, pp. 209-236.

[69] Pour Eustathe de Sébastée, voir Gribomont, *Evangile I*, pp. 26-41, 95-116 (bibliographie à la page 106) ; S. Salaville, «*Eustathe de Sébastée et Eustathiens* », *DTC*, t. 5, 1913, col. 1565-1574 ; Fedwick, *The Church*, pp. 158-160 ; Ch. A. Frazee, «*Anatolian asceticism in the fourth century ; Eustathios of S. and Basil of C.*», *Catholic Historical Review*, 56 (1980), pp. 16-33 ; F. Loofs, *op. cit.*, pp. 235-319 ; Pouchet, *Basile*, pp. 281-286, 551-552 etc. (voir l'index 'Eustathe de Sébastée', p. 772).

[70] Gribomont, *Evangile I*, pp. 21-25, «*le concile de Gangres*». Surtout les canons 14-16. Texte et commentaire des canons de Gangres dans C. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 1, 2e p., Paris, 1907, pp. 1029-1045.

[71] Quant à la pensée de Basile sur la séparation et le remarriage qui n'est pas univoque, voir Henri Crouzel, *l'Eglise primitive face au divorce*, *Théologie historique* 13, Paris, 1970, pp. 133-150 ; S. Giet, *Basile*, pp. 55-64 ; F. Cayré, «*Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile*», *Echos d'Orient* 19, 1920, pp. 295-321. La divergence de la pensée de Basile ne peut s'expliquer qu'en considération des interlocuteurs ou auditeurs des écrits. Le deuxième cas de *RM* 73, 1 où il s'agit de deux motifs de séparation correspond à l'idée de la *GR* 12 propre au *GA* (cf. Giet, *Basile*, p. 54, n. 4).

[72] Cf. Gain écrit que dans les homélies Basile 'souhaiterait de voir rassembler les meilleurs de ses chrétiens' parmi les pauvres (Gain, *Cappadoce*, p. 251).

[73] Cf. de Vogüé, *le mouvement* 3, p. 256. de Vogüé distingue simplement les débutants des plus avancés. D'autre part, Basile utilise l'expression semblable à Timothée : «depuis l'enfance (ἐκ παιδός) il a tenu si fermement la voie droite de la vie ascétique (τὸν τατησκημένον βίον » (*ép.* 291 *III* 163, 7-8). Voir aussi Gain, *Cappadoce*, pp. 94-95.

visiter '*les Fraternités*' (τὰς ἀδελφότητας) et que je passais la nuit à prier avec eux, parlant et entendant parler de Dieu toujours sans esprit de querelle, est-ce que je ne fournissais pas des arguments précis et bien révélateurs de mes idées ? ».[74] Basile n'avait pas besoin de recommander, à l'époque de la retraite à Annisa (aujourd'hui Sonusa)[75] ou aux premières années de son clergé, la virginité «à ceux qui n'ont plus besion de lait, mais sont capables de porter l'homme intérieur à sa perfection grâce à la nourriture solide de la doctrine » (*Q* 2, 71-72 : *GR* 4, 920 A 8-10). C'est pourquoi «dans le *Petit Ascéticon*, Basile..., quand il emploie le

---

[74] Pour ἡ ἀδελφότης, voir 945 B 8, *GR* 10 ; 949 C 11, *GR* 14 ; 952 C 1, *GR* 15 ; 956 D 1, *GR* 15 ; 985 B 12, *GR* 25 ; 988 A 11, *GR* 27 ; 988 C 8, *GR* 28 ; 996 A 1 et 7, *GR* 32. Voir Gain, *Cappadoce*, p. 132, n. 37. Le mot n'apparaît pas au niveau du PA. Fedwick pense que ce mot peut désigner aussi l'église, mais dans les quatre exemples qu'il donne, l'expression ἡ ἀδελφότης signifie 'les frères' plutôt que 'l'église' (voir, Fedwick, *The Church*, p. 23, note 124 ; W.-D., Hauschild le traduit dans tous les cas comme 'Bruderschaft'). Basile est un des témoins de l'époque où la signification du mot se transforme techniquement en 'communauté des moines' (Maraval, *Macrine*, p. 194, note 1). D'autre part, Basile applique le mot 'frère' à un laïc Hera dans *ép*. 273 *III* 146, 3-6 (Gain, *Cappadoce*, p. 288). Pour la conception biblique de ce mot, voir Girardi, *Basilio di Cesarea*, pp. 148-149.

Je relève d'autres usages de Basile pour désigner le monastère dans *l'Ascéticon* : τὸ σῶμα τῶν ἀδελφῶν (952 B 12-13, *GR* 15) ; ὁ οἶκος τῶν ἀσκητῶν (953 A 8, *GR* 15) ; τὸ κοινόν σῶμα (988 C 15, *GR* 28) ; τάγμα (1008 A 7, *GR* 35). Cf. τὸ τάγμα τῶν μοναζόντων (*ép* 199, 19 *II* 157 6) et συντάγματα ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν (ép 207, 2 *II* 185 31) ; ἀδελφοί (1008 C 9, *GR* 36) ; ἡ κοινώνια αὐτῶν (1008 D 3, *GR* 36). Cf. «Les moines sont groupés en συντάγματα, c'est-à-dire en communautés que nous pouvons nommer couvents puisque les religieux y vivent rassemblés » (Gain, *Cappadoce*, p. 132).

Le mot ἡ ἀδελφότης n'est pas connu dans la littérature pachômienne. En revanche, les termes ἡ μονή ou τὸ μοναστήριον, (ou ⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ en copte), qui ne sont pas attestés dans les règles basiliennes (une seule occurrence, pour le second, dans les œuvres authentiaues de Basile : *ép* 55, 1 29 I p. 42 ; voir Gain, *Cappadoce*, p. 155, n. 145), sont fréquents dans les traditions grecque et sahidique (G^1 54 ; 134 et voir aussi *CSCO* 99 et 100 , p. 390.). Mais le mot ⲙⲟⲛⲏ ne remonte pas jusqu'à la tradition sahidique, car, d'une part, l'expression sahidique ϩⲉⲛⲉⲉⲧⲉ (Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum,* pp. 72-79 et aussi voir Crum, *A coptic dictionary*, 692 a. c'est le terme technique pour désigner le monastère dans la tradition pachômien. *CSCO* 99-100, pp. 136, 25 ; 139, 24 ; 144, 8 ; 145, 14 et 25 ; 222, 15 ; 228, 14) est régulièrement traduit par ⲙⲟⲛⲏ dans la version bohaïrique (Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum,* pp. 76 et 80-81), et d'autre part, on constate une seule occurrence du mot (*CSCO* 159, p. 4, ligne14) dans un texte intitulé *'Catéchèse à propos d'un moine rancunier*' dont l'authenticité n'est pas établie. Bien évidemment, Basile essaye d'éviter dans ses règles le terme τὸ μοναστήριον (ou ⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ) qui était sans doute utilisé couramment en Egypte ainsi qu'en Palestine avant la fin du IVe siècle (*Egérie*, *Journal de voyage*, SC 296, p. 128 : 3,1 ; en Haute Egypte, dans le *Laura* d'Epiphanius du VIe siècle, le terme ⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ concernait un coenobium, Crum, *The monastery of Epiphanius at Thebes*, *Part I*, p. 127).

On constate aussi dans la tradition pachômienne le terme ⲥⲟⲟⲩϩⲥ (77, 12 ; 144, 24 ; 145, 3 et 19 ; ce mot peut désigner soit une église soit une communauté monastique. Crum, *idem*., 373 b) ou le mot ⲙⲁ (dont l'équivalent grec est τόπος ; ce terme est utilisé pour désigner un 'monastère', ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲃⲉⲛⲛⲏⲥⲉ, *CSCO* 99-100, 136, 24) ou ϯⲙⲉ (Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum,* p. 80). Crum relève l'expression ⲟⲩ-ⲁⲩⲏⲧ de Tabennêse (Crum, *idem*., p. 21 b). Le mot qui signifie originellement 'compagnie d'hommes' est changé en communauté d'ascètes. Un autre terme important est ⲧⲟⲟⲩ qui est traduit par 'montagne'. A cause de la cru périodique du Nil, des monastères se situaient dans une 'montagne' et ainsi les moines d'Egypte empruntent le terme pour leur demeure. Le mot *koinonia* est commun aux règles de Basile et aux textes pachômiens, mais il y a un nuance : pour les pachômiens, la ⲕⲟⲓⲛⲟⲛⲓⲁ (de nombreuses occurrences, voir *CSCO* 99-100, l'index p. 388) et le mot ⲥⲟⲟⲩϩⲥ signifient la *Congrégation* de tous les monastères dans leur ordre, tandis qu'elle n'a, pour Basile, qu'un sens plutôt spirituelle.

[75] On trouve, entre autres, deux formes courantes chez les auteurs modernes, Annisa ou Annési, qui désigne l'ensemble du domaine que possédaient aux bords de l'Iris les parents de Basile, ou au moins un village (κώμη, *ép* 223, 5 *III* 14 5, texte rejeté dans l'apparat par Courtonne) probablement où se trouvaient les monastères. Nous adoptons la forme retenue par Maraval, *Macrine*, pp. 38-44.

72 : *GR* 4, 920 A 8-10). C'est pourquoi «dans le *Petit Ascéticon*, Basile..., quand il emploie le mot 'monde'...la portée concrète n'est pas précisée, car il vise un esprit plutôt qu'un état : système de valeurs purement humaines »,[76] alors que l'*Ajout* 5-1 du *GA* associe le monde au mariage.[77]

Le discours de l'anti-*gamos* dans l'*Ajout* 5-1 s'accorde bien avec la nouvelle situation que connaissent les monastères de l'évêque de Césarée : l'accès plus ouvert aux gens de l'extérieur. Les *GR* 11 et 12, couches qui ne remontent qu'au *GA*, concernent les postulants-esclaves et gens mariés. Une preuve évidente que la porte du cénobitisme est devenue à l'époque du *GA* plus largement ouverte. L'intervalle d'environ dix ans entre le *PA* et le *GA*[78] a suffit à ce changement dans les Fraternités, et on peut y lire un succès du cénobitisme basilien. Mais face à cette croissance quantitative, elles risquaient un certain recul de l'enthousiasme des première années. Basile parle, d'abord, dans sa nouvelle addition, sur le ton le plus dur de toutes ses œuvres,[79] à des nouveaux-venus qui regardent leur passé, de l'incompabilité entre la connaissance de Dieu, l'activité de l'Esprit-Saint et la vie du mariage. Ensuite dans la deuxième partie de son exposé inséré, il conclut à la nécéssité de renoncer à la parenté charnelle (συγγενείας σαρκικῆς) et aux relations extérieurs (κοινωνίας βίου) pour devenir disciple de Jésus, en faisant une citation de Lc 14, 33. On peut lire aussi les soucis et les prescriptions de Basile, provoqués par la croissance numérique des moines dans les lignes de la *GR* 10 (< *Q* 6) ajoutées tardivement.[80]

Nous allons passer à une autre addition de l'évêque de Césarée.

* Παραφθείρων δὲ ἐν τῇ ἐργασίᾳ τὴν ἀκρίβειαν τῆς ἐντολῆς, δῆλός ἐστι περὶ τὴν μνήμην τοῦ Θεοῦ ἀσθενῶν (924 A 11 - A 13).

* (93)Si vero declinet a regula et corrumpat observantiam mandati, ex hoc ipso arguitur quod immemor dei.

- ***Ajout* 5-2** par Basile -

Μεμνημένους οὖν τῆς φωνῆς τοῦ εἰπόντος· Οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ ; λέγει Κύριος· καὶ τὸ, Θεὸς ἐγγίζων ἐγώ εἰμι, καὶ οὐ Θεὸς πόρρωθεν· καὶ τὸ, Ὅπου εἰσὶ δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν· πᾶσαν ἐνέργειαν, ὡς ὑπὸ ταῖς ὄψεσι τοῦ Κυρίου γινομένην, καὶ πᾶσαν

[76] Gribomont, *Evangile II*, p. 338.
[77] Les canons 1, 4, 9, 14, 15. Voir Gribomont, *Evangile I*, pp. 23-25.
[78] Voir *infra* pp. 200-201.
[79] Voir, Gribomont, *Evangile II*, « *le renoncement au monde* », pp. 322-363. Cf. H. Crouzel, *op.cit.*, voir note 64.
[80] Voir, *infra*, pp. 206-209.

ἔννοιαν, ὡς παρ' αὐτοῦ ἐποπτευομένην, ἐπιτελεῖν χρή. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ φόβος διαρκὴς ἐνυπάρξει, μισῶν ἀδικίαν, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ὕβριν τε καὶ ὑπερηφανίαν καὶ ὁδοὺς πονηρῶν, καὶ ἡ ἀγάπη τελειοῦται, πληροῦσα τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου εἰρημένον, ὅτι Οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με Πατρός, ἐν πληροφορίᾳ διηνεκεῖ τῆς ψυχῆς οὔσης καὶ τὰς ἀγαθὰς πράξεις ἀποδεκτὰς εἶναι τῷ κριτῇ καὶ ἀθλοθέτῃ τοῦ ἡμετέρου βίου, καὶ τὰς ἐναντίως ἐχούσας αὐτόθεν δέχεσθαι τὴν κατάκρισιν. Οἶμαι δὲ τούτῳ συγκατορθοῦσθαι καὶ τὸ μηδὲ αὐτὰς τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου πρὸς ἀνθρωπαρέσκειαν γίνεσθαι. Οὐδεὶς γὰρ ἐν πληροφορίᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κρείττονος πρὸς τὸν ἐλάττονα ἐπιστρέφεται· ἀλλά, κἂν συμβῇ τὸ γινόμενον τῷ μὲν ἐνδοξοτέρῳ προσώπῳ ἀπόδεκτον καὶ ψεκτὸν εἶναι, τῷ δὲ ὑποδεεστέρῳ ἀβούλητον καὶ ψεκτὸν καταφαίνεσθαι, πλείονος ἀξίαν τιθέμενος τὴν τοῦ ὑπερέχοντος ἀποδοχήν, καταφρονεῖ τῆς τοῦ ἐλάττονος μέμψεως. Εἰ δὲ ἐπ' ἀνθρώπων οὕτως, ἦ γε ὡς ἀληθῶς νήφουσα καὶ ὑγιαίνουσα ψυχὴ ἐν πληροφορίᾳ τῆς τοῦ Θεοῦ παρουσίας, ποτὲ ἀφεμένη τοῦ πρὸς εὐαρέστησιν Θεοῦ ποιεῖν τι, πρὸς τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων δόξας ἐπιστραφήσεται · ποτὲ δὲ ἀμελήσασα τῶν τοῦ Θεοῦ προσταγμάτων, ἀνθρωπίνῳ ἔθει δουλεύσει, ἢ ὑπὸ κοινῆς προλήψεως κρατεθήσεται, ἢ καὶ ὑπὸ ἀξιωμάτων δυσωπηθήσεται ; Τοιαύτη διάθεσις ἦν τοῦ εἰπόντος. Διηγήσαντό μοι παράνομοι ἀδολεσχίας, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ νόμος σου, Κύριε · καὶ πάλιν · Καὶ ἐλάλουν ἐν τοῖς μαρτυρίοις σου ἐναντίον βασιλέων, καὶ οὐκ ᾐσχυνόμην.

(924 A 13 – D 12, fin de la *GR* 5)[81]

ΕΡΩΤΑΣΙΣ ζ'

Ὅτι ἀναγκαῖον τό ἰδιάζειν.

Συντελεῖ δὲ πρὸς τό ἀμετεώριστον τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ἰδιάζειν κατὰ τὴν οἴκησιν...
(925 A 1-A 5)

* (94) Plurimum autem prodest ad conservandam memoriam dei etiam secretius et semotius habitare,...

Cette section insérée tardivement par Basile doit être distincte du reste de la *GR* 5, propre au *PA* (*Q* 2, 74-93). Il n'est pas très difficile d'aperçevoir la différence des matériaux dont la *GR* 5 est constituée. Un seul thème pénètre dès le début et jusqu'à la fin de la *GR* 5 : l'obéissance à la volonté de Dieu (citation de Jn 6, 38 dans le *PA* = 921 C 12-13, Rufin a coupé ce passage, voir *supra* p. 184, n. 60 ; Jn 5, 30 dans l'*Ajout* 5-2 : 924 B 11-13). En effet, Basile la véhicule par deux moyens : premièrement, par le *Petit Ascéticon*, *Q* 2, 74-93 (> *GR*

[81] Lèbe, *Règles*, pp. 60, 27 – 61, 30.

5) et l'*Ajout* 5-1, ensuite par l'addition de l'*Ajout* 5-2. Cette distinction constitue un indice qui révèle l'intervalle du *PA* et l'*Ajout* 5-2, et elle ne confirme pas l'omission de Rufin mais l'insertion tardive de Basile de l'*Ajout* 5-2.

Comment le chrétien (ὁ Χριστιανός, 924 A 3 = *Q* 2, 90) peut-il accomplir la volonté divine ?[82] Basile, encore prêtre, répond dans le *PA*, qu'elle se réalise quand le chrétien demeure fidèle à la pensée de Dieu (ἡ τοῦ Θεοῦ ἔννοια, 921 B 5 = Q 2, 76 ; 921 B 9 = Q 2, 77 ; 924 A 6 = Q 2, 91), comme un forgeron qui fait une hache exécute son travail selon la volonté de celui qui le lui a commandé (921 D 8-924 A 3 = *Q* 2, 87-89 ; 921 C 8-11 = *Q* 2, 82). Cette idée exprimée par une métaphore dans le *PA* est concrétisée dans le *GA* par les mots-clé du discours de l'*anti-gamos* (l'*Ajout* 5-1) : le mariage et la parenté charnelle sont la source principale des soucis du monde et des distractions, il faut donc les éviter pour ne pas perdre la pensée de Dieu. Rappellons encore que les expressions de l'*Ajout* 5-1 ont pour but de cadrer plus nettement la vie d'ascèse des communautés cénobites plus évoluées numériquement.

Comment le chrétien peut-il suivre la volonté divine ? Débutant l'*Ajout* 5-2 par le même sujet (924 A 13 – B 13), Basile a envie de donner une autre réponse. Elle ne concerne pas l'ascèse individuelle par l'interruption des relations naturelles ou sociales, mais une lutte contre l'opinion publique qui s'avère adverse à la loi de la foi. Le vocabulaire et les expressions que l'auteur a choisis suggèrent, me semble-t-il, des scènes de tension qui sous-entendent une alternative entre la volonté de Dieu et l'opinion des gens défavorables : l'antithèse de «l'agrément et la satisfation de la personne plus digne » et «le blâme et la désapprobation de l'inférieur », ensuite de «l'acceptation de celui qui est en haut » et «le reproche de celui qui est inférieur », l'énumération des expressions négatives, comme se

[82] Le fait que Basile n'utilise pas dans l'*Ascéticon* le mot ὁ μονάζων 'ayant désigné les ascètes, avant l'institution cénobitique ou en dehors d'elle' (Gain, *Cappadoce*, p. 128, n. 23) mais les mots ὁ χριστιανός et ὁ ἀδελφός, est connu. Cependant, il faut distinguer l'usage littéraire de Basile et l'emploi réel dans les communautés. Le terme ὁ χριστιανός figure 11 fois dans les *GR* mais pas dans les *PR*. Ce mot ne représente donc qu'une notion de Basile, mais il ne s'agit pas d'un usage réel dans les monastères. Il en va de même pour l'expression ὁ μονάζων. Le mot que Basile choisit plusieurs fois dans ses lettres (*ép* 139, 3 *II* 59 17 ; 199, 19 *II* 157 2 ; 218 *II* 218 20. Nous n'avons pas compté de titres dans les lettres. Voir Gain, *Cappadoce*, p. 128, n. 23) ne figure pas dans l'*Ascéticon*, il est donc exclu de l'usage réel des cénobites basiliens. Les *PR* ont beaucoup d'interrogations et de réponses qui contiennent l'expression ὁ ἀδελφός. Etant donné que les interrogations des *PR* sont vraiment des questions posées par les frères, et qu'elles contiennent ce mot, il est sans doute que les ascètes des communautés basiliennes s'appellent ὁ ἀδελφός. En conséquence, ce mot implique une identité des premiers cénobites de l'*Asie Mineure*. Parallèlement, on trouve en vain dans l'*Ascéticon* les mots comme ἀσκητήριον ou μοναστήριον (cf. Gain, *Cappadoce*, p. 132, n. 37): dans les œuvres authentiques basiliennes, seul le deuxième n'a qu'une fois occurrence (*ép* 55, 1 *I* 142 29) ; le terme ἡ ἀδελφότης pour désigner la communauté des ascètes est établi (voir *supra* p. 191) dans la société des ascètes basiliens. Enfin, lorqu'on interprète l'apparition du mot 'chrétien' et l'absence du mot 'moine', il faut être prudent. Fedwick exagère en écrivant que «Only at the time of the Great Asceticon does there seem to be emerging a difference in the status of Christians living in the world and cenobites» (*The church*, p. 164) ; le terme ὁ ἀδελφός est le mot utilisé largement par les cénobites basiliens dès l'époque du *PA* et jusqu'à la fin du *GA*.

tourner «vers les louanges des hommes », être réduit en esclavage de «coutume humaine », se laisser dominer «par des préjugés communs » et troubler « par des considérations humaines », etc. Ainsi, pouvons-nous saisir des phases historiques de conflits qui inspirent ces mots vifs à l'auteur.

Il est très probable que, lorsqu'il rédige cette partie de son manuscrit, Basile rappelle quelques évènements déplaisants vécus au sein de ses monastères et soit touché par ces nouvelles expériences en tant que pasteur-évêque. On trouve en vain des réminiscences directes à l'*Ajout* 5-2 dans le premier *Ascéticon*, mais il en va autrement dans le *GA*. La *GR* 36 s'occupe, entre autres, d'une situation sérieuse de conflits entre un individu et un groupe dans une communauté de frères. L'attitude du chef spirituel envers le mal collectif persistant est si décisive que le frère concerné est autorisé à abandonner sa communauté infectée par le mal.

> « ...Celui qui part afin d'éviter qu'on lui nuise ne doit pas garder secret le motif qui le pousse, mais faire des reproches à ses frères de la manière qu'indique le Seigneur, en disant : *si ton frère pèche contre toi, va et corrige-le entre toi et lui* (Mt 18, 15). S'il parvient à son but il aura gagné ses frères et il ne devra pas infliger un affront à la communauté, mais s'il voit qu'ils persistent dans le mal et n'acceptent pas de se corriger, il en fera part à ceux qui sont capables d'en juger et il s'en ira en présence de témoins. Ce ne sera plus alors des frères qu'il quittera, mais des étrangers, car le Seigneur a appelé païen et publicain celui qui persévère dans le mal : *qu'il soit pour vous, dit-il comme un païen et un publicain* (Mt 18, 17) ...» (la *GR* 36, Lèbe, *Règles*, p. 120, 1008 C – 1009 A).

Cette *Règle* 36 doit exister ailleurs peut-être sous la forme d'une série de quelques *Questions* et *Réponses* entre l'édition du *PA* et celle du *GA*, avant la composition de l'*Ajout* 5-2 (nous allons étudier plus tard les éléments de composition du *GA* ; la *GR* 49 reprend la problèmatique de la *GR* 36, et l'ordre chronologique est *GR* 36> *GR* 49 > la forme définitive de *GR* 5 avec l'*Ajout* 5-2. Voir *infra* pp. 234-236). L'auteur se serait donc rappellé au cours de la rédaction de l'*Ajout* 5-2, c'est-à-dire la rédaction définitive du *GA*, d'évènements réels concernant les communautés, lesquels reflètent la *GR* 36.[83] Il faut aussi reconnaître une différence entre l'*Ajout* 5-2 et la *GR* 36, celui-là est plus conceptuel et celle-ci est plus concrète, mais ils ne sont pas isolés l'un de l'autre : la seconde concerne ce qui s'est passé dans les communautés, le premier le principe de la vie cénobitique plutôt que les phénomènes ; la seconde est une législation effective pour résoudre des problèmes quotidiens auquels faisaient face les cénobites, alors que le premier est une constitution du cénobitisme plutôt qu'une loi concrète.

---

[83] Il est intéressant d'évoquer une lettre de Basile adressée au moine Urbicios : « Ecris-nous donc souvent et fais-nous savoir comment se comportent les frères de ton entourage » (*ép* 262, 1 *III* 119, 10-11). Sans doute, plusieurs règles de Basile se fondent, comme on le voit dans la *GR* 36, sur les évènements rapportés dans la correspondance ou oralement (voir Gain, *Cappadoce*, pp. 135-136, surtout note 53).

A l'exception de souvenirs dans le cadre du cénobitisme, l'idée de l'*Ajout* 5-2 est associée étroitement aux expériences de l'épiscopat de l'auteur, lesquelles se retrouvent dans quelques lettres de son dossier épistolaire. Tels sont les cas de l'*ép.* 257 et *ép* 291 ; citons brièvement les phrases concernant l'opinion publique.

> «...tu considères ce qu'un tel pense de toi, tu tiens ta vie suspendue à l'opinion d'autrui, tu réfléchis aux moyen de ne pas être inutile à tes amis ni ridicule aux yeux de tes ennemis, tu redoutes comme un mal terrible la honte que tu pourrais éprouver devant nombre de personnes, et tu ne songes pas que, tandis que tu t'attardes dans ces préoccupations, tu négliges, sans t'en douter, la première des vies ? Il n'est pas possible de mener de front ces deux choses, les affaires de ce monde et la vie selon Dieu...» (*ép.* 291 III, p. 163).

> «...Aussi ne soyez jamais effrayés par une masse populaire qui, comme les eaux de la mer, se laisse porter par les vents dans toutes les directions. Dût-il n'y en avoir qu'un seul de sauvé, comme Lot à Sodome, celui-là devrait rester dans le droit jugement avec une immuable espérance dans le Christ, parce que le Seigneur n'abandonnera pas ses saints... » (*ép.* 257, 2 III p. 100).

Dans la lettre 291, Basile, évêque de la ville métropole de la Cappadoce, blâme son chorévêque Timothée de penser à porter plainte à la cour de justice[84] contre les calomnies dont il est l'objet.[85] Le ton de l'évêque se montre extrêment négatif à l'égard de Timothée qui cherche à récupérer son honneur parmi les gens. La lettre 257, caractéristique du genre «circulaire », destinée aux moines qui souffrent de la persécution arienne dans les environs des déserts d'Antioche et de Chalcidène,[86] aborde plus délicatement l'idée de l'opinion publique. L'approbation des gens s'exerce en raison inverse de la récompense de Dieu. Les persécutés par les ariens ont droit à une plus grande récompense que les martyrs de la persécution païenne, car ceux-là n'obtiennent pas des peuples des honneurs équivalents. Cette persécution est apparue, aux yeux de ses contemporains, comme celle des chrétiens contre les chrétiens, alors que les victimes du paganisme peuvent justifier d'une approbation des hommes et en même temps une récompense de Dieu. Enfin, une plus large rémunération est réservée aux premiers. Basile incrimine directement la foule, qu'il qualifie une fois de «simpliste » (ἀκεραιότεροι, *ép.* 257, 1 21 III p. 99), et une autre fois d'inconstante «comme les eaux de la mer » portées en toutes directions par les vents. Ces deux lettres, surtout la lettre

---

[84] Basile défend dans sa *GR* 9 à ses ascètes de recourir initiativement à la cour. Timothée est un des 'cinquantaine' chorévêques de Basile, mais seul désigné nommément dans le dossier basilien. Pour l'organisation des chorévêques de Basile, voir Pouchet, *Basile*, pp. 559-563 et Gain, *Cappadoce*, pp. 94-100. Selon Pallade, le même Timothée est aussi un supérieur du monastère (*HL* 48, 1).

[85] Pouchet, *Basile*, p. 561 : Pouchet interprète la lettre 291 par rapport à l'*ép* 24 ; Gain, *Cappadoce*, p. 95, n. 145 : 'Basile est «enflammé d'une juste colère » contre ce chorévêque trop sensible au jugement des hommes'.

[86] *Ibid.*, p. 544.

257 datée des années 375-376,[87] sont parmi le dossier épistolaire de Basile les plus proches de la leçon de l'*Ajout* 5-2, celle du détachement à l'égard de l'opinion publique. Ainsi, nous pouvons arriver à une conclusion de notre étude de l'*Ajout* 5-2 : Basile insère, lors de sa rédaction définitive du *GA*, ce bloc dont le thème est inspiré, disons-nous, de l'expérience de la *GR* 36, et également des lettres 257 et 291, surtout la première.

5. Quelques modifications structurelles

* Le verbe de nécessité ou devoir γινώσκειν χρὴ (920 B 7) se transforme en gérondif *considerandum est* (*Q* 2, 74).

* Οὔτε γὰρ τέχνην ἢ ἐπιστήμην ἀκριβῶσαι δυνατὸν, ἄλλοτε ἐπ' ἄλλην <u>μετακινοῦντα</u>· (920 B 11-12)	* sed neque artificium ullum vel ullius industriae disciplinam adipisci possibile est <u>eos qui</u> frequenter ex aliis ad alia <u>referuntur</u>. (*Q* 2, 75)

Le participe substantivé singulier μετακινοῦντα prend dans la version latine une forme plurielle changeant en proposition relative *eos qui...referuntur.*

* ...καὶ ὑπ' αὐτῶν πάλιν αὐτὴ συντηρουμένη <u>πρὸς τὸ διαρκὲς καὶ ἀδιάπτωτον</u>. (921 B 12-13)	* et ex ipsis rursus caritatis operibus vel conservatur in nobis dei caritas vel <u>augetur</u>. (*Q* 2, 79)

La proposition prépositionelle πρὸς τὸ διαρκὲς καὶ ἀδιάπτωτον est changé en verbe *augetur* pour la clarté et pour faire un pléonasme avec le verbe *conservatur* modification formelle du participe συντηρουμένη. Voilà un autre exemple semblable à ce pléonasme.

* ἀδύνατον ἄλλως τὸ ἀκριβὲς τοῦ ἔργου κατορθωθῆναι <u>μὴ κατὰ τὸ βούλημα του ἐκδεδωκότος ἐπιτελούμενον.</u> (921 D 4-6)	* Impossibile namque est aliter constare posse operis nostri formam, <u>nisi voluntas eius qui iniunxit opus in memoria semper habeatur,</u> (*Q* 2, 85)

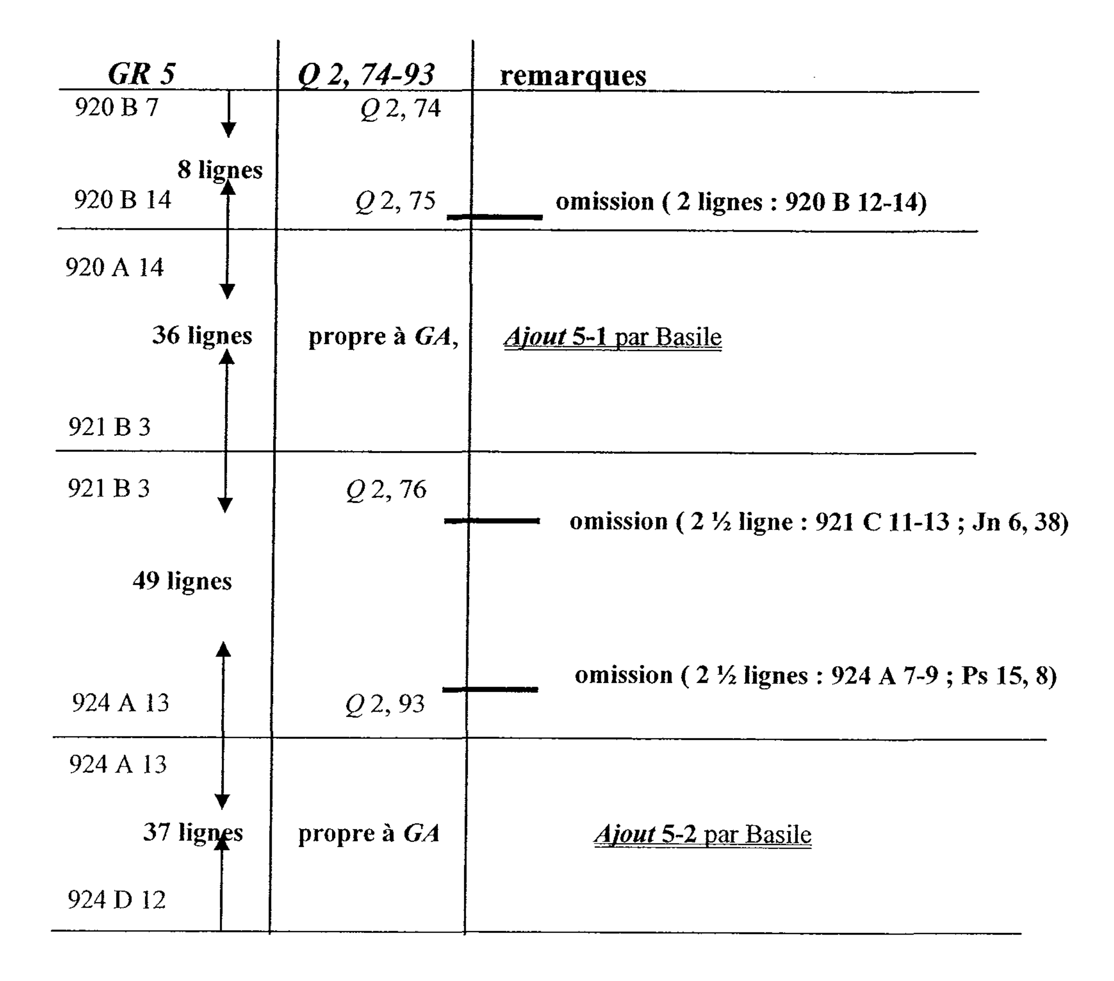
Le participe ἐπιτελούμενον a pour sujet τὸ ἀκριβὲς τοῦ ἔργου, c'est-à-dire celui de l'infinitif. En effet, Rufin le modifie en clause de condition avec le changement du sujet.

* <u>Ἐν δὲ τῇ ἀκριβεῖ πρὸς τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ περὶ τὸ ἔργον σπουδῇ</u> συνάπτεσθαι τῷ Θεῷ διὰ τῆς μνήμης ὑπάρξει. (921 D 6-7)	* ut <u>eius voluntate servata</u> et <u>labore operis</u> ac <u>diligentia competenter expleta semper</u> iungamur deo, dum semper eius memores sumus. (*Q* 2, 86)

[87] *Ibid.*, p. 545.

La locution prépositionelle du texte grec est divisée en trois éléments (πρὸς τὸ θέλημα του Θεοῦ = eius voluntate servata + περὶ τὸ ἔργον = labore operis +'Εν δὲ τῇ ἀκριβεῖ...σπουδῇ = diligentia competenter expleta semper) et énumérée dans la traduction latine à l'aide de pléonasme qui offre un style plus simple et plus claire.

6. Table de concordance de la *Q* 2, 74-93 et de la *GR* 5



GR 5	***Q 2, 74-93***	**remarques**
920 B 7 ↓ **8 lignes** ↑ 920 B 14	*Q* 2, 74 *Q* 2, 75	**omission (2 lignes : 920 B 12-14)**
920 A 14 ↓ **36 lignes** ↑ 921 B 3	**propre à *GA*,**	*Ajout* 5-1 par Basile
921 B 3 ↓ **49 lignes** ↑ 924 A 13	*Q* 2, 76 *Q* 2, 93	**omission (2 ½ ligne : 921 C 11-13 ; Jn 6, 38)** **omission (2 ½ lignes : 924 A 7-9 ; Ps 15, 8)**
924 A 13 ↓ **37 lignes** ↑ 924 D 12	**propre à *GA***	*Ajout* 5-2 par Basile

Observations :

1) Les *Ajouts* 5-1 et 5-2 ne peuvent être bien expliqués que par l'addition tardive de Basile, et non par l'omission rufinienne. C'est ce que nous avons tenté de démontrer.
2) Toutes les omissions évidentes de Rufin dans l'*Ascéticon* latin ne concernent que des phrases marginales dans le développement du texte basilien, et les deux sont des citations bibliques.

E. *Q* 2, 94-112 et *GR* 6

1. Doublements et extensions

*Συντελεῖ δὲ πρός τὸ ἀμετεώριστον τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ἰδιάζειν κατὰ τὴν οἴκησιν. (925 A 4-5)	* Plurimum autem prodest ad conservandam memor am dei etiam secretius et semotius habitare,... (*Q* 2, 94)

Excepté le doublement préféré de Rufin de la partie soulignée, la locution grecque avec un préfix négatif (ἀ-μετεώριστον) est changée en forme affirmative «ad conservandam memoram dei » par la libre adaptation de Rufin.

* ''Αρνησις δέ ἐστιν ἑαυτοῦ ἡ παντελὴς τῶν παρελθόντων λήθη, καὶ ἡ τῶν θελημάτων ἑαυτοῦ ἀναχώρησις, ἣν ἐν τῇ ἀδιαφόρῳ συνηθείᾳ ζῶντα κατορθῶσαι δυσκολώτατον, ἵνα μὴ λέγω, ὅτι παντελῶς ἀνεπίδεκτον. (925 C 6-10)	* (101) Negamus autem nos hoc modo, si per omnia praeteritae consuetudinis obliti voluntates proprias abnegemus et ita non solum ab hominibus non recte agentibus, verum etiam a nostris ipsis inordinatis et incompositis moribus secedamus ; (102) alioquin ut in eadem quis consuetudine atque in priori conversatione permanens emendare se possit et corrigere difficillimum est, immo ut verius dicam, penitus impossibile. (*Q* 2, 101-102)

Très facilement, nous voyons deux doublements pour mettre l'accent sur la *Q* 2, 102. En revanche, le style rufinien de la *Q* 2, 101 perd, sous forme de pléonasme, la puissance de simplicité et de clareté basilienne au moyen de la proposition infinitive.

* τοῦτό ἐστιν ἆραι τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ, πρὸς ὃ μεγάλα ὁρῶμεν τὰ ἐμπόδια ὑπὸ τῆς τοῦ κοινοῦ βίου συνηθείας ἡμῖν ἐγγινόμενα (928 A 3-5)	* hoc est tollere crucem suam ; ad quod grande videmus impedimentum posse nobis oboriri ab his qui dissimiles sunt vel vita vel moribus. (*Q* 2, 104-105)

Comme dans le cas précédent, la locution nominale de Basile est devenue, chez le traducteur latin, une proposition avec un doublement (*vel vita vel moribus*). C'est une de ses méthodes préférées de traduction.

* 'Αλλὰ καὶ πρὸς τὸ ἆραι τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἀκολουθεῖν τῷ Χριστῷ ἐμπόδιόν ἐστιν ἡ πρὸς τὸν τοιοῦτον βίον ἐπιμιξία.	* Sed ad hoc ipsum ut tollat quis crucem suam et sequatur Christum, plurimum impedit societas et permixtio eorum qui vitam dissimilem vivunt.

(925 C 10-12)	(*Q* 2, 103)
* εἶτα ὑπὸ τῶν θορυβῶν καὶ τῶν ἀσχολιῶν, ἃς ὁ κοινὸς βίος πέφυκεν ἐμποιεῖν,... (928 A 12-13)	* Tum deinde impedimentis et interturbationibus atque occupationibus quas communis hominum habere solet,... (*Q* 2, 109)

2. Omission

* Οὐκοῦν ἵνα μήτε διὰ ὀφθαλημῶν μήτε διὰ ὤτων ἐρεθισμοὺς εἰς ἁμαρτίαν δεχώμεθα, καὶ κατὰ τὸ λανθάνον πορσεθισθῶμεν αὐτῇ, καὶ ὥσπερ τύποι τινὲς καὶ χαρακτῆρες τῶν ὁρωμένων καὶ ἀκουομένων ἐναπομείνωσι τῇ ψυχῇ εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν	* Igitur ut neque per oculos neque per aures recipiamus illecebras ad peccandum, et paulatim longo usu inhaereamus consuetudini pessimae,
καὶ ἵνα δυνηθῶμεν ἐπιμένειν τῇ προσευχῇ, ἀφιδιάζωμεν πρῶτον κατὰ τὴν οἴκησιν. (925 B 1-7)	et rursum tu possimus orationi vacare, oportet primo secretius habitare (*Q* 2, 97)

Comme le traducteur a coupé les métaphores qui ne lui semblent pas indispensables (912 A 1-2 ; 912 B 3, voir *supra*, pp. 162-163), il omet aussi la métaphore soulignée.

3. Ajout de Basile (*Ajout* 6)

GR 6, ***Ajout*** **6** par Basile

* Οὕτω γὰρ ἂν καὶ τοῦ προλαβόντος ἔθους περιγενοίμεθα, ἐν ᾧ ἀλλοτρίως ἐζήσαμεν τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ (οὐ μικρὸς δὲ οὗτος ἀγὼν, τῆς ἑαυτοῦ συνηθείας περιγενέσθαι· ἔθος γὰρ διὰ μακροῦ χρόνου βεβαιωθὲν φύσεως ἰσχὺν λαμβάνει), καὶ τοὺς ἐξ ἁμαρτίας δὲ σπίλους ἐκτρῖψαι δυνησόμεθα τῇ τε φιλοπόνῳ προσευχῇ καὶ τῇ ἐπιμόνῳ μελέτῃ τῶν τοῦ Θεοῦ θελημάτων : ἧς μελέτης καὶ προσευχῆς ἐν πολλοῖς τοῖς περιέλκουσι τὴν ψυχὴν, καὶ ἀσχολίας βιωτικὰς ἐμποιοῦσι, περιγενέσθαι ἀμήχανον. Καὶ τὸ, Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν, πότε ἄν τις ἐν τούτοις ὢν πληρῶσαι δυνηθείη ;	* (98) hoc enim modo et praecedentes consuetudi nes excidimus in quibus contra mandatum dei agebamus. (99) Non enim parvus labor est ut se aliquis a priori non bona consuetudine reflectat ac revocet, quoniam quidem mos longo tempore confirmatus vim quodammodo obtinet naturae ;
Χρὴ γὰρ ἡμᾶς ἀπαρνησαμένους ἑαυτοὺς, καὶ ἄραντας τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ, οὕτως ἀκολουθεῖν αὐτῷ. (925 B 7- C 6)	(100) oportet ergo nos primo omnium negare nos ipsos et tollere crucem Christi et sic eum sequi. (*Q* 2, 98-100)

Les phrases qui manquent dans la version latine correspondent à la partie soulignée, les 8 lignes de la colonne de *PG* 31, 925 B 12-C 4.[88] On hésite à juger de suite ce texte ; représente-t-il une omission de Rufin ou une addition de Basile ? D'abord, il faut comparer quantitativement les phrases soulignées avec l'habitude d'omission de Rufin. Les tableaux de concordance rassemblent toutes les omissions rufiniennes de la *GR* 2 (*Q* 2, 1) jusqu'à la *GR* 5 (*Q* 2, 112). Une des caractéristiques tirées de ces tableaux est que Rufin n'omet jamais plus de trois lignes à la fois. Et la plupart de ses omissions sont des citations bibliques négligeables pour le développement du texte, des métaphores, des idées comparatives ou encore des phrases peu importantes dans sa logique. Ainsi, le texte souligné est étranger à l'habitude d'omission rufinienne au niveau de sa longueur, et l'idée qu'il exprime n'est pas assez commune au point que le traducteur puisse l'écarter.

Le point suivant à relever est que les phrases concernées peuvent rester proches du contexte de l'*Ajout* 5-1. Ce dernier est un exposé, disons-nous, écrit et non pas oral de Basile donné aux nouveaux-venus dont le nombre a considérablement augmenté dans les dernières années de son épiscopat ; nouveaux-venus qui hésitent à rompre franchement leur attachement au monde. En effet, est-il admissible d'entrevoir les auditeurs du discours *anti-gamos* dans les expressions «μελέτης καὶ προσευχῆς ἐν πολλοῖς τοῖς περιέλκουσι τὴν ψυχήν, καὶ ἀσχολίας βιωτικὰς ἐμποιοῦσι, περιγενέσθαι ἀμήχανον » ? Il semble logique qu'après avoir remanié le texte précédent de la *GR* 5, lors de sa dernière rédaction de l'*Ascéticon*, en pensant toujours aux même interlocuteurs, l'évêque visent encore par ses mots complémentaires à mettre en relief une incompatibilité entre la prière, la méditation et les occupations quotidiennes, la relation charnelle et conjugale de l'*Ajout* 5-1. Enfin, quant aux phrases soulignées de la *GR* 6, ces remarques permettent d'opter pour l'addition tardive de Basile.

4. Quelques modifications structurelles

*Συντελεῖ δὲ πρός τὸ ἀμετεώριστον τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ἰδιάζειν κατὰ τὴν οἴκησιν. (925 A 4-5)	* Plurimum autem prodest ad conservandam memor am dei etiam secretius et semotius habitare,... (*Q* 2, 94)

La particule δὲ devient extensif chez Rufin *Plurimum autem*.

[88] Voici la traduction française de l'*Ajout* 6 (925 B 12-C 4), un peu modifiée à partir de celle de Lèbe, *Règles*, p. 62, 20-24 : «Nous pourrons enlever les impuretés des péchés grâce à la prière infatigable et à la méditation assidue des volontés de Dieu, prière et méditation auxquelles il est impossible de s'adonner au milieu des gens qui distraient leur âme et produisent des occupations pour la vie. Et la parole du Christ : Si quelqu'un veut me suivre qu'il se renonce à lui-même, qui pourrait jamais l'accomplir tout en restant parmi eux? ».

* Οὕτω γὰρ ἂν καὶ τοῦ προλαβόντος ἔθους περιγενοίμεθα, ἐν ᾧ ἀλλοτρίως ἐξήσαμεν τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ
(925 B 7-9)

* hoc enim modo et praecedentes consuetudines excidimus in quibus contra mandatum dei agebamus.
(*Q* 2, 98)

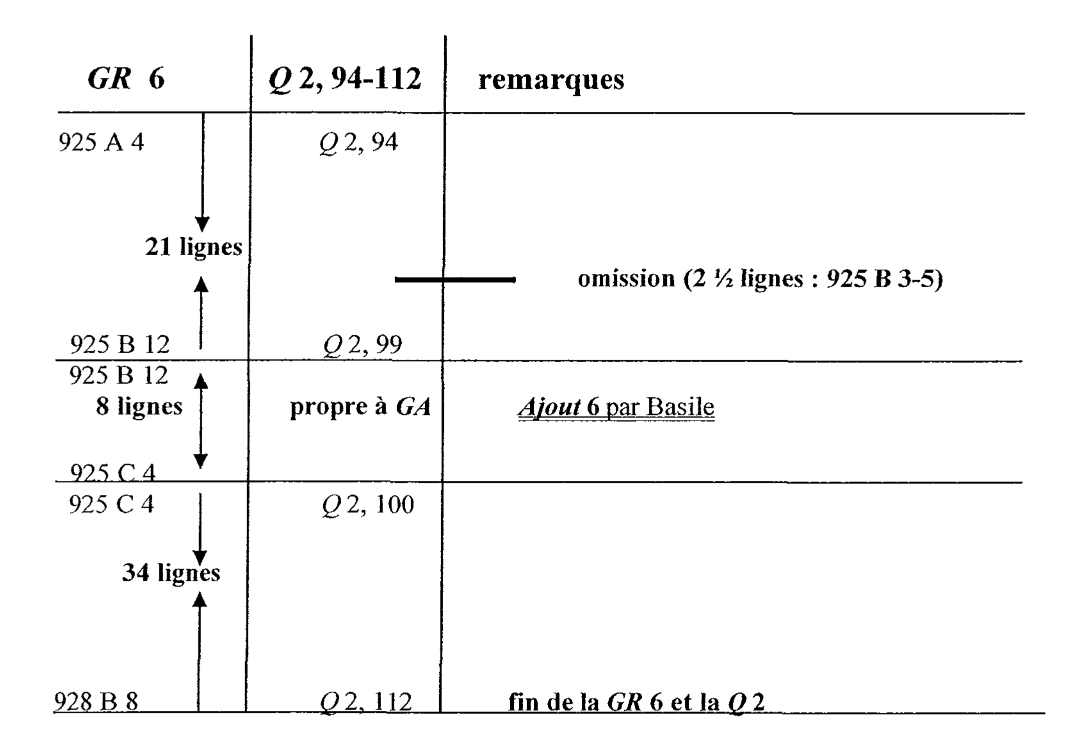
L'optatif potentiel du verbe grec est remplacé par le présent de l'indicatif dans le texte latin.

* τοῦτό ἐστιν ἆραι τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ, πρὸς ὃ μεγάλα ὁρῶμεν τὰ ἐμπόδια ὑπὸ τῆς τοῦ κοινοῦ βίου συνηθείας ἡμῖν ἐγγινόμενα
(928 A 3-5)

* hoc est tollere crucem suam ; ad quod grande videmus impedimentum posse nobis oboriri ab his qui dissimiles sunt vel vita vel moribus.
(*Q* 2, 104-105)

Le participe (ἐγγινόμενα) prend la forme d'une proposition infinitive dans le texte de Rufin.

5. Table de concordance de la *Q* 2, 94-112 et de la *GR* 6



***GR* 6**	***Q* 2, 94-112**	**remarques**
925 A 4 ↓ **21 lignes** ↑ 925 B 12	*Q* 2, 94 … *Q* 2, 99	**omission (2 ½ lignes : 925 B 3-5)**
925 B 12 ↕ **8 lignes** 925 C 4	**propre à *GA***	*Ajout* 6 par Basile
925 C 4 ↓ **34 lignes** ↑ 928 B 8	*Q* 2, 100 … *Q* 2, 112	**fin de la *GR* 6 et la *Q* 2**

Observations :

1) L'*Ajout* 6 s'explique mieux par l'addition de Basile plutôt que par l'omission de Rufin.
2) L'habitude de l'omission de Rufin est identique aux cas précédents.

F. Synthèse de l'analyse des *Q* 1-2 et des *GR* 1-6

On pourrait prolonger ce type d'étude pour préciser la distinction entre le *PA* et le *GA,* mais il n'est pas très utile d'énumérer jusqu'à la fin de la *Q* 12 en détail les points de comparaison, puisque on n'aura pas d'autres éléments marquants qui puissent influencer les conclusions de notre étude. D'autre part, il faudrait consacrer un volume entier à l'analyse de toute la *Regula.* Ainsi, il est préférable de recenser, à partir de la *GR* 7 et de la *Q* 3, les textes qui s'entendent mieux avec notre but, l'histoire du cénobitisme basilien. Mais pour l'instant, nous allons faire la synthèse des analyses jusqu'ici exposées.

Nous avons essayé de remarquer, autant que possible, chaque cas d'additions, de doublements et d'extensions ; mais je n'en donne pas une liste exhaustive. Rufin dispose très souvent, dans sa version latine de *Basili Regula,* de la méthode des additions, et qui constitue une des techniques préférées de ses travaux de traduction. Cette technique est utilisée pour donner une précision, souligner une idée, donner de la vivacité, mais finit parfois par une répétition banale. Cependant, il n'altère pas le sens originel de son modèle.

En ce qui concerne l'omission de Rufin, les exemples relevés sont exhaustifs. La distinction de cette méthode est très importante, puisqu'elle nous offre un repère qui permet de saisir le sens de l'évolution des *Ascéticons.* Très fréquemment, le traducteur latin laisse tomber les citations bibliques qui ne semblent pas indispensables pour le développement du corps du texte. Moins souvent, il passe des phrases marginales dans la logique, soit des citations bibliques, soit des passages normaux. Et Rufin n'écarte jamais plus de trois lignes de l'original (le maximum étant les deux lignes et demi de la colonne d'édition de Migne). Et comme il n'est pas vraisemblable que l'évêque de Césarée ait ajouté les cas remarqués, car il s'agit d'éléments peu importants, on peut reconnaître que notre traducteur a eu de bonnes raisons pour faire ses omissions. Par ailleurs, il est notable que Rufin n'ajoute rien à l'exception des additions fragmentaires ou des cas de périphrases que j'ai déjà relevées.[89]

---

[89] Cette habitude d'adaptation peut servir d'indice à l'inauthenticité rufinienne du *De Ieiunio I* et *II,* attribué à Basile (*De Ieiunio I, II, Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia,* éd. de H. Marti, Leiden, 1989. *CPG* 2845). On voit mal pourquoi Rufin aurait ajouté beaucoup de nouvelles phrases dans une seule prédication de Basile sur le jeûne pour en faire deux (*De Ieiunio I* et *II*). La longueur exceptionnelle des parties additionnées dans ces sermons sont très étranges à mes yeux dans la mesure où on ne la retrouve pas même une

J'ai également remarqué les six *Ajouts* importants, augmentés par Basile au moment de sa rédaction du *GA* sous la forme qui nous est transmis. D'abord, on constate que les corps des *Ajouts* sont très longs par rapport aux omissions rufiniennes : les 8 lignes de la colonne de Migne de l'*Ajout* 6, les 15 de l'*Ajout* 3, les 17 de l'*Ajout* 2-1, les 21 de l'*Ajout* 2-2 et les 36 de l'*Ajout* 5-1 et les 37 de l'*Ajout* 5-2. Si on accepte que la loi des omissions de Rufin est exigeante, il s'ensuit que les blocs attribués par notre étude à l'addition basilienne tardive ne proviennent pas d'une coupure rufinienne, mais d'une augmentation de Basile écrite pour répondre aux nécessités qu'environ une décennie lui a rapportées. Ces ajouts ont une valeur particulière au fur et à mesure qu'ils nous montrent les *Sitz-im-Leben* et l'idée dont se préoccupe l'évêque de Césarée, et que nous avons analysés pour chaque addition. En plus, il ne faut pas oublier que les six *Ajout*s sont tous des exposés écrits, soit systématiques soit circonstanciels, mais nullement des réponses improvisées.

Les modifications de Rufin des phrases basiliennes, soit pour une mauvaise compréhension (une seule occurrence dans *GR* 1, voir *supra* pp. 157-158), soit à cause de son adaptation volontaire, s'écarte peu du contexte originel. Même si nous n'avons pas relevé l'ensemble des cas, nous pouvons dire que ses altérations sont faites dans un souci de clarté ou de vivacité. En ce qui concerne la modification du texte biblique, je n'en ai relevé que quelques cas : il reste une possibilité à examiner sur un usage de Rufin dans la *Regula* de la version de la *Vetus latina*.

Quant à la paraphrase, elle n'occupe pas de place importante dans la traduction de *Basili Regula*. Il n'y a que deux véritables paraphrases dans la *GR* 2 (*Q* 2, 14-18 et *Q* 2, 25-27, voir le tableau de concordance de la *GR* 2), et le dernier exemple de la *GR* 3 (*Q* 2, 63) est si peu important au point qu'on puisse le négliger.

Nous n'avons pas relevé tous les cas de modifications structurelles. Une analyse en détail et exhaustive des modifications structurelles serait un travail laborieux dont la récompense est médiocre. Cependant, ce que nous pouvons en dire, c'est que Rufin manipule les phrases basiliennes, tantôt selon son goût littéraire, tantôt contraint par la différence linguistique entre le latin et le grec. Malgré son adaptation libre, nous pouvons

---

seule fois dans la version latine du *PA*. Je suis donc très difficilement d'accord avec l'authenticité rufinienne du *De Ieiunio I et II* et je pense qu'il était un peu téméraire de la part de H. Marti d'y être favorable.

conclure que sa méthode de modification des phrases ne remanie pas l'idée fondamentale de son modèle grec.

II. Les *Q* 3-11 du *Petit Ascéticon* et les *Grandes Règles* 7-23 de la Vulgate imprimées dans l'édition de Migne

A. Les *Q* 3-5 et les *GR* 7-9

1. Table de concordance et Etude de la *Q* 3 et de la *GR* 7

La *GR* 7, à laquelle je donne bien volontiers l'épithète 'anti-anachorétique' ou 'anti-érémitique', est consacrée à la démonstration de la supériorité du cénobitisme au regard de l'anachorétisme ou de l'érémitisme; Basile, leader spirituel des cénobites, n'hésite pas à définir l'essentiel de l'ascèse complètement individuelle comme 'le contentement de soi' (τὸ ἴδιον τῆς αὐταρεσκείας πάθος : 929 C 9 ; Πρῶτος μὲν καὶ μέγιστος ὁ τῆς αὐταρεσκειας [κίνδυνος] : 932 C 12-13 ; αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν διάγων : 933 B 6). La lecture scrupuleuse de ce chapitre nous

***GR* 7**	***Q* 3, 1-39**	**remarques**
928 C 8 **15 lignes** D 7	*Q* 3, 1 *Q* 3, 5	**omission : Qo 13, 20 (2 ½ lignes : 928 D 3-D 5, entre *Q* 3, 4 et 5)**
929 A 1 - A 5 **5 lignes**	**propre à *GA***	Lèbe, *Règles*, p. 64, 23-27. ***Ajout 7*-1par Basile**
A 6 - A 8 **3 lignes**	*Q* 3, 6	
A 9 **7 lignes** A 15	**propre à *GA***	Lèbe, *Règles*, pp. 64, 26-65, 5 ***Ajout 7-2* par Basile**
B 1 **7 lignes** B 7	*Q* 3, 7-8	
B 7 **8 lignes** C 1	**propre à *GA***	Lèbe, *Règles*, p. 65, 12-16 ***Ajout 7-3* par Basile** un indice du ***terminus ad quem*** de la datation du *PA* : la famine des années 368-369
929 C 5 **98 lignes** 933 C 11	*Q* 3, 9 *Q* 3, 39	**omission : Mt 18, 6 (3 ½ lignes : 932 C 7-11,** **omission : Mt 5, 16 (3 lignes : 933 C 1-4, Q 3, 38)**

amène à préciser beaucoup plus minutieusement ce que Basile pense ; le terme 'anachorétisme' ayant une portée un peu vague et ambiguë. Ce que vise l'attaque de Basile est l'anachorétisme totalement solitaire (ὁ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὸν ζῶν : 932 A 11-12 ; ...ὑπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς : 929 B 4 ; αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν διάγων : 933 B 6), et nullement le semi-anachorétisme, mode transitif entre la vie commune et la vie absoluement solitaire. Il faut retenir cette remarque suggestive, voire cruciale pour la compréhension de 'la vie commune' (ἡ τῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατοίκησις : 933 B 8) selon Basile.[90]

Voici les expressions de Basile utilisées pour désigner la vie tout-à-fait solitaire : ἡ μονήρα ζωή (928 D 2) ; ὁ ἀφιδιαστικὸς βίος (929 A 1) ; ὁ καταχωρισμός (929 A 6) ; ἡ μόνωσις (929 C 9) ; ἡ διάστασις τοῦ βίου (929 D 1) ; ἡ μοναστικὴ ζωή (932 C 10) ; ἡ κατάμονος οἴκησις (933 B 11). D'autre part, les expressions pour évoquer la vie commune sont très simples : ἡ κοινωνικός βίος (932 A 10), ἡ τῶν πλειόνων συμβίωσις (932 B 1), ἡ τῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατοίκησις (933 B 8). Rufin a simplifié les mots sophistiqués de la première série dans sa version latine et a dû se sentir d'une grande pauvreté verbale, car il n'utilise qu'un seul mot '*solitaria*' *vita* (*Q* 3, 4 ; 10 ; 26 ; 36) pour traduire ἡ μονήρα ζωή, ἡ μόνωσις, ἡ μοναστικὴ ζωή, ἡ κατάμονος οἴκησις.[91] Cet aspect sophistiqué du rhéteur-évêque suggère un écrit sérieusement réfléchi et recherché plutôt qu'une réponse improvisée.

Le caractère écrit est renforcé par sa rhétorique. On constate l'usage de l'hyperbate presque une vingtaine fois : τῶν δεδομένων ἡμῖν παρὰ τοῦ Θεοῦ ἀγαθῶν (932 B 8-9), τὴν παρὰ τῶν πλειόνων ἐν συμφωνίᾳ γινομένην κατάγνωσιν (932 B 2-3). On observe, d'autre part, des γοργίεια σχήματα,[92] assez souvent dans les deux premières colonnes, ainsi que deux cas de

---

[90] Clarke n'arrive pas à préciser ce point capital (voir son *Basil*, pp. 85-86).

[91] Par contre, le traducteur enlève dans sa traduction le mot ὁ καταχωρίσμος, tandis que ὁ ἀφιδιαστικὸς βίος est une addition tardive de Basile.

[92] 'Ainsi appelées parce que l'antiquité les attribuait à Gorgias, les figures sont l'expression du goût que manifestaient les sophistes pour la structure symétrique, pour la cadence musicale de la phrase.' Courtonne, *Saint Basile et l'Hellénisme*, Paris, 1934, p. 172. Voici quelques cas des γοργίεια σχήματα dans la *GR* 7.

le Parison (le πάρισον) : il est formé de plusieurs membres ou kôla disposés symétriquement.
μήτε τοῦ πεινῶντος τρεφομένου,
μήτε τοῦ γυμνοῦ περιβαλλομένου (929 B 10-11). Voir également un autre cas dans la même B 10-12.

l'Antitheton (l'Ἀντίθετον) : on a l'antitheton, lorsqu'à la symétrie des kôla on ajoute une opposition entre les idées qu'ils expriment.
τὸ παρὸν ἡμῖν ἄχρηστον γίνεται,
καὶ τὸ ἐλλεῖπον ἀπαραμύθητον (928 D 2-3). Voir aussi 929 C 10-12.

le Chiasme
οὔτε γὰρ τῷ δοξαζομένῳ συγχαίρειν,
οὔτε συμπάσχειν δυνατὸν τῷ πάσχοντι (929 C 15-D 1).

Pour les caractéristiques du style rhétorique de Basile de Césarée, voir Y. Courtonne, *Saint Basile et l'Hellénisme, Etude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile le Grand*, Paris, 1934 ; L.V. Jacks, *St. Basil and Greek literature*, Washington, 1922. Selon son étude, bien que

métaphore (entre le pied et la vie solitaire : 928 C 12-D 5 ; entre la vie commune et le stade d'exercice : 933 B 11-14) et l'usage plus fréquent du pléonasme (929 C 14 ; 933 B 7-8, 11-12...). Certes, la *GR* 7 n'est pas colorée dans son ensemble par la rhétorique profane, mais la présence de la sagesse antique, dans ce chapitre anti-anachorétique, nous incline à considérer ce texte comme un pur exposé écrit.

Par surcroît, un repère indirect pour la datation du *PA* valorise la *GR* 7, surtout les éléments ajoutés en même temps que la Scholie 2. Citons le texte concerné.

* Καὶ αἱ ἐντολαὶ δὲ ὑπὸ μὲν τῶν πλειόνων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ῥᾳδίως γίνονται πλείους, ὑπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς οὐκέτι· ἐν γὰρ τῇ ἐργασίᾳ τῆς μιᾶς ἐμποδίζεται ἡ ἄλλη. Οἷον, ἐν τῇ ἐπισκέψει τοῦ ἀσθενοῦντος ἡ ὑποδοχὴ τοῦ ξένου, καὶ ἐν τῇ μεταδόσει καὶ κοινωνίᾳ τῶν χρειῶν (καὶ μάλιστα, ὅταν διὰ μακροῦ αἱ διακονίαι γίνωνται), ἡ περὶ τὰ ἔργα σπουδή... (6 lignes après) Εἰ δὲ καὶ πάντες,...ἓν σῶμά εσμεν,...(929 B 2 - C 6)	* (*Q* 3, 8) Sed et mandata a pluribus quidem facilius adimplentur, ab uno vero dum unum videtur impleri aliud impeditur : ut puta quomodo solus quis visitabit infirmum aut quomodo suscipiet peregrinum ? (*Q* 3, 9) Si vero omnes corpus sumus Christi,...

Les phrases soulignées correspondent aux 8 lignes de la colonne de Migne, et elles sont absentes dans la version latine, comme les deux tranches précédentes le sont (voir le tableau au-dessus). J'ai aussi fait la remarque des omissions évidentes de Rufin, dont la caractéristique de la citation biblique est exactement identique à l'habitude rufinienne telle qu'on l'a déjà vu. C'est sans aucune doute que les trois sections remarquées dans notre tableau sont dérivées d'une retouche tardive, car l'inverse est inconciliable avec notre analyse de la manière dont Rufin construit sa version latine.

Basile soit le moins sophiste des pères cappadociens, il était connu comme grand orateur grâce à son 'but sérieux' (p. 149) ; J. M. Campbell, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*, Washington, 1922. voir également pour le christianisme et les lettres profanes de l'époque de Basile, Saint Basile, *Aux jeune gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, édition et traduction par F. Boulenger, Paris, 1965, pp. 16-32 (introduction) ; G. L. Kustas, «*Basil and the rhetorical tradition*», Fedwick, *Symposium*, pp. 221-279. Cette étude ne se concentre pas sur le problème stylistique mais les activités de l'évêque de Césarée illuminées par rapport à la tradition rhétorique de la littérature païenne ; pour Grégoire de Nazianze, M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911. Selon l'auteur, «Grégoire, qui n'est pas, comme on l'a dit de Chrysostome, 'le Grec par excellence devenu chrétien', mais le Grec né chrétien, reste pour nous le type achevé du Grec chrétien» (p. 324). R. Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford, 1969 ; sur la seconde sophistique, voir L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906, pp. 7-47 et pour les rapports de Grégoire de Nysse avec les sophistes de son temps, *idem*, pp. 53-68. En général, il est impossible d'imaginer les pères cappadociens sans éléments sophistes qui leur sont implanté comme 'une seconde nature'. Si les pères cappadociens, surtout Grégoire de Nysse montrent du mépris pour la rhétorique, cette attitude est une 'contradiction inconsciente' ; «l'éloquence chrétienne (du moins Grégoire de Nysse) a commis un gros contre-sens» (*idem.*, pp. 275-280).

Maintenant, tournons notre attention sur le passage souligné. «La distribution des aumônes, surtout quand ce ministère exige beaucoup de temps, entrave l'application au travail...» : une mention indirecte certainement à la famine commencée à l'été de l'année 368 et qui dure jusqu'en 369,[93] revenue à la mémoire du principal organisateur de la cité qui s'est portée au secours de la ville épiscopale, et également un indice chrnologique, unique dans tout le dossier basilien, sur la datation de l'*Ascéticon*. Selon cette suggestion à la famine, l'été de l'année 368 est donc le *terminus ad quem* du *PA*[94]. Notre repère est parfaitement compatible avec le témoignage de la scholie 2 qui attribue le *PA* à l'époque de la prêtrise de Basile et le *GA* aux années de son évêché. Ainsi on remarque l'unique preuve intérieure qui confirme l'authenticité de la tradition locale rapportée par la scholie 2, écrite plus d'un siècle après la mort de l'évêque de Césarée. C'est pourquoi notre point de vue est opposé à celui de Gribomont qui affirme que «ce chapitre a été moins retouché que le précédent ; on l'a surtout enrichi de citations nouvelles».[95]

2. Table de concordance et Etude de la *Q* 4 et de la *GR* 8

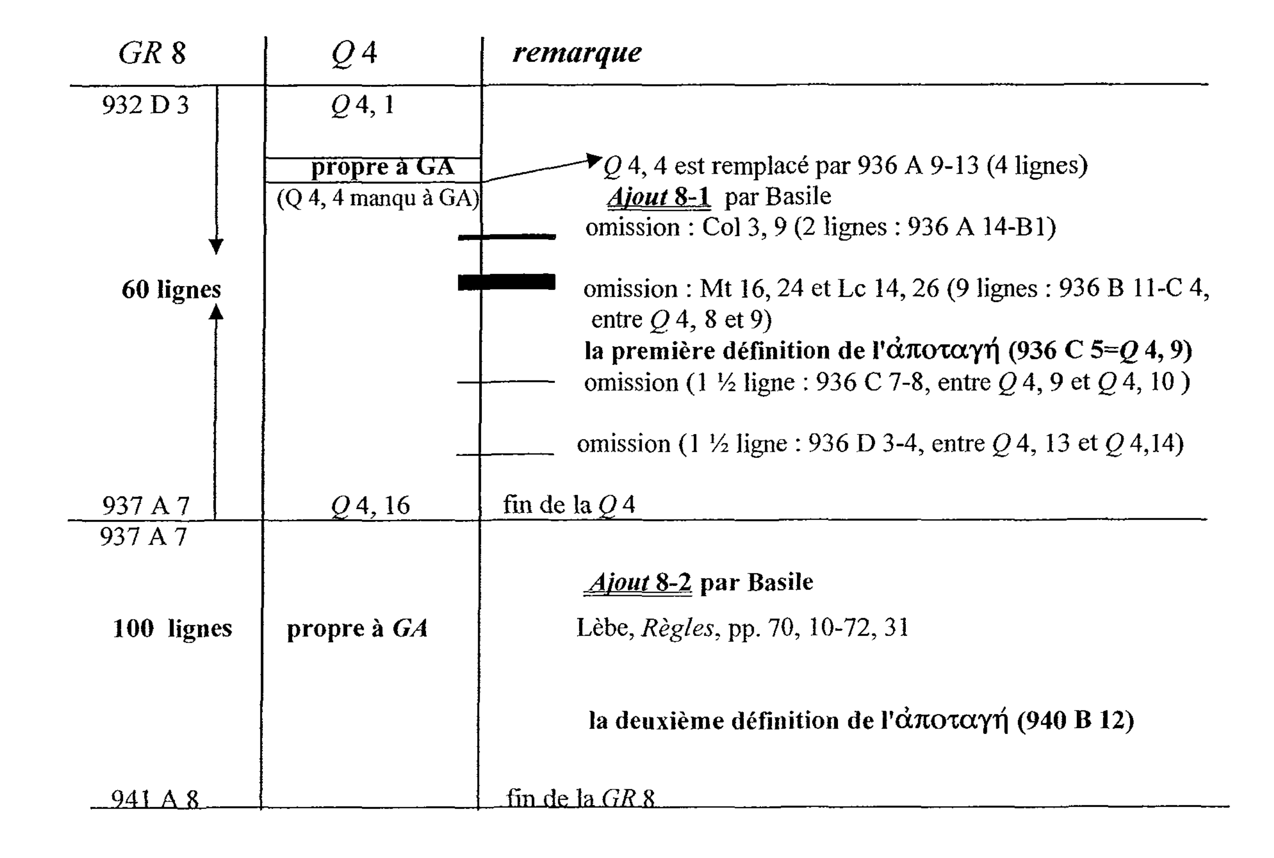
Vu dans son ensemble, ce chapitre semble moins logique, car des idées analogiques se poursuivent les unes après les autres sans distinction thématique rigoureuse. Cependant, si on divise ce chapitre en deux parties, l'une particulière au *PA* et l'autre enrichie tardivement par Basile, on peut mieux saisir les changements introduits dans l'intervalle des deux *Ascéticons*, lequels ont mené l'auteur à faire l'addition postérieure.

On voit tout d'abord deux définitions de l'ἀποταγή, l'une dans la *Q* 4, l'autre dans l'*ajout* ultérieure. Voilà le premier axiome du prêtre-Basile, exprimée dans le bourgeon du cénobitisme :῞Ωστε ἡ μὲν τελεία ἀποταγή ἐστιν ἐν τῷ τὸ ἀπροσπαθὲς κατορθῶσαι καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἔχειν, ὥστε μὴ ἐφ' ἑαυτῷ πεποιθέναι (936 C 5=*Q* 4, 9).[96] Basile a déjà mit l'accent sur ce sujet (Καὶ τὸ τούτων ἀναγκαιότερον, αὐτὸς ἑαυτῷ ἀποτάσσεται : 936 A 13-14), et ce renoncement à soi-même consiste à suivre l'exemple de Jésus

[93] Grégoire de Nazianze, *Discours* 43, 34-35 ; *ép.* 27 et 31 ; *Hom.*, 6-8, *PG* 31, 261-328 ; La famine qui ravageait la Cappadoce et ses environs a commencé en été de l'année 368 et a duré jusqu'à l'année 369. Voir aussi *Briefe* I, p. 178, n. 151; F. Loofs, *op. cit.* pp. 278-279.
[94] D'après Gribomont, le *PA* date environ des années 360-370, et Lèbe, plus précisément de l'année 365. Voir, Lèbe, «*Saint Basile, Note à propos des Règles monastiques*», *RBen* 76, 1966, p. 116. Mais, il est pratiquement impossible de reconstruire exactement la chronologie pour les *Ascéticons*.
[95] Gribomont, *Histoire*, p. 244.
[96] *Q* 4, 9 : «Perfecta itaque abrenuntiatio in eo est, ut passionibus penitus careat dum adhuc in corpore est». Pour la traduction française, Lèbe, *Règles*, p. 69, 21-23 : «Le renoncement complet consiste donc à ne plus même tenir à la vie, mais à se regarder toujours comme condamné à la mort, de façon à ne plus faire état de soi ».

Christ, «ayant pratiqué jusqu'à l'extrême le mépris de sa vie et le renoncement à soi» (εἰς ἄκρον προάγοντος τό τε μῖσος τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἄρνησιν: 936 B 12-13).

En effet, la deuxième définition de l'ἀποταγή, composée dans les années fleurissantes du cénobitisme basilien, donne un autre accent à ce propos : ᾿Έστιν οὖν ἡ ἀποταγὴ, ὡς ὁ λόγος ὑπέδειξε, λύσις μὲν τῶν δεσμῶν τῆς ὑλικῆς ταύτης καὶ προσκαίρου ζωῆς, ἐλευθερία δὲ τῶν ἀνθρωπίνων καθηκόντων, ἐπιτηδειοτέρους κατασκευάζουσα πρὸς τὸ ἀπάρξασθαι τῆς πρὸς Θεὸν ὁδοῦ (pratiquer le renoncement c'est donc, nous l'avont montré, s'affranchir des liens de cette vie *matérielle* et passagère, et se libérer des contingences humaines, afin d'être plus à même de marcher dans la voie qui conduit à Dieu, 940 B 12-C 3, Lèbe, *Règles*, p. 72, 6-9). Cette définition ordinaire, voire banale en



elle-même, transmet une idée plus récente de la vie ascétique que la première. L'auteur cite Lc 14, 33, Mt 19, 21,[97] Mt 13, 45-46 et Mt 6, 24 et 21, qui opposent la possession et les richesses à la vie évangélique. A la suite de ces citations et juste avant la deuxième définition, l'évêque compare la possession (κτῆμα γήινον) et le superflu (περιουσία φθαρτῆς) à de la

[97] Dans sa lettre 223,2 destinée à Eustathe de Sébastée, Basile évoque un rôle crucial de ce passage dans sa conversion.

fange (βόρβορος) dans laquelle l'âme est incapable de voir Dieu.[98] La conclusion finale de cet *ajout* révèle le contexte réel expliquant le raisonnement basilien, qui se concentre sur les richesses : Ὅλως δὲ, ᾧ μηδὲ περὶ αὐτῶν τῶν ἀναγκαίων μεριμνᾶν συγχωρεῖται, οἷον τροφῆς, καὶ ἐνδύματος, τούτῳ τίς ἐπιτρέπει λόγος, οἷον ἀκάνθαις συνέχεσθαι πονηραῖς ταῖς μερίμναις τοῦ πλούτου, ... ; (Bref, pourquoi celui qui ne veut pas s'inquiéter des besoins, comme la nourriture et le vêtement, se laisserait-t-il retenir par les soucis de la richesse, mauvaises épines... ?). Qui sont ceux qui ne s'inquiètent ni de la nourriture ni du vêtement, mais de la richesse ?[99] Ce passage de la fin de l'*Ajout* 8, constitue une référence assez claire à des frères déjà engagés dans le *coenobium*, mais encore attachés aux biens qu'ils ont laissés dans le monde extérieur.

Dans ce contexte, les auditeurs de ce discours ne sont pas les mêmes que dans les premières 60 lignes (= *Q* 4) de la *GR* 8. L'idée de renoncement «parfait» (τελεία) et «plus nécessaire » (ἀναγκαιότερον) de la première définition concernent les auditeurs plus avancés, et engagés dans la vie évangélique depuis «l'enfance» de la *GR* 4 = *Q* 2, 71. En revanche, dans notre *Ajout* 8-2, on est assurément en face de nouveaux-venus, lesquels sont l'objet du discours *anti-mariage*. Et la lecture comparative de la *Q* 5 et de la *GR* 9 peut aider à rendre plus transparent le *Sitz-im-Leben* de l'*Ajout* 8-2, au fur et à mesure qu'elles touchent directement des directives sur les biens laissés en dehors des mûrs des monastères. Enfin, notre essai d'interprétation des couches tardives de la *GR* 8 corrige l'opinion de Gribomont qui écrit que «les développements ultérieurs ne trahissent pas de changement sensible dans le contexte historique».[100]

3. Table de concordance et Etude de la *Q* 5 et de la *GR* 9

Quant à la distribution de ses propres biens,[101] Basile la prescrit trois fois dans ses réponses, d'abord *Q* 5 (> la *GR* 9), ensuite *Q* 31 (= *PR* 187) et enfin *GR* 9, partie modifiée ou ajoutée par rapport de la *Q* 5 (cf. *PR* 94 = *Q* 196, *PR* 85, 107, 304-305 et 308). Ces régulations,

---

[98] C'est une influence littéraire plotinienne. Gribomont, *Histoire*, p. 246.
[99] Ne s'inquiéter ni de la nourriture ni du vêtement constitue à Basile un des véritables signes des ascètes. Voir la même expression dans l'*ép* 207 2 *II* 185, 33-34 : «...qui ne s'inquiètent ni de la nourriture ni du vêtement ...».
[100] Gribomont, *Histoire*, p. 246.
[101] Pour la différence des mots κτήματα (les acquisitions ou les possessions), χρήματα (les objets dont on fait usage, spécialement l'argent), πλοῦτος (l'abondance de biens ou la richesse), voir Giet, *Basile*, pp. 96-142. Cf. I. Karayannopoulos, «*Basil's social activity* », Fedwick, *Symposium*, pp. 386-387. Basile dit que dans la *GR* 9 les biens des moines sont administrés et distribués avec soin comme l'objet sacré et dédié à Dieu (τῷ Κυρίῳ ἀφιερωμένα : 941 B 8 ; τὰ ἤδη κατονομασθέντα τῷ Κυρίῳ, 941 C 4). Selon la *PR* 92, la possession (τὰ ὑπάρχοντα) elle-même n'est pas condamnée, mais l'attitude erronée à l'égard de la possession et son mauvais usage (cf. Giet, *Basile*, pp. 106-110). Il est intéressant que la distribution des biens y ait lié au pardon du péché (καθαρισμὸς τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων) (voir *infra* p. 298, G 225 = *PR* 92 et p. 341).

surtout la présence simultanée dans le *PA* de la *Q* 5 et de la *Q* 31, et dans le *GA* de la *GR* 9 et de la *PR* 187 (= *Q* 31), sont très intéressantes, du fait que l'auteur les présente, sans en même temps censurer des *Règles* qui apparaissent contradictoires.[102] L'intérêt commun de ces trois *Règles* est que la distribution consciente et évangélique des biens appartient à celui qui se consacre à Dieu. Quelles sont cependant les différences entres ces trois prescriptions ?

La première phase de la *Q* 5 n'est qu'une théorie simple, sans l'expérience des embarras judiciaires provoqués par les disputes familiales ou avec les proches. Les biens doivent être, selon *Q* 5, distribués *rationabiliter* (raisonnablement) aux pauvres sans doute par *lui-même* (le candidat ou le postulant) et même s'il y a des protestations de la part des proches, celui-ci doit

***GR* 9**	***Q* 5**	**remarques**
941 B 1 **15 lignes** B 15	*Q* 5, 1 *Q* 5, 3	 **Basile révise *Q* 5, 3 dans 941 B 9-15** (cf.Gribomont, Histoire, p. 246)
B 15 **15 lignes** C 14	**propre à *GA***	***Ajout* 9-1**
941 C 15 **16 lignes** 944 A 12	*Q* 5, 4 *Q* 5, 8	 omission : Mt 5, 40 (1 ½ lignes : 944 A 9-10)
945 A 12 **17 lignes** 945 C 14	*Q* 5, 9 manque à *GA* **propre à *GA***	 ***Ajout* 9-2**, qui remplace *Q* 5,9, fin de la *Q* 5. fin de la *GR* 9

[102] Cf. Giet, *Basile*, p. 183, n. 3.

protéger ce qui est consacré à Dieu sans recourir aux tribunaux civils. Rapellons que Basile a géré lui-même ses héritages avant son presbytérat, selon son frère Grégoire, jusqu'à ce qu'ils soient distribués aux pauvres.[103] Cette réglementation est ensuite modifiée dans la *Q* 31.

Il faut confier les biens à un clergé de l'église locale, capable de bien les administrer. La référence biblique provient de Mt 19, 21 et Lc 12, 33 (*Q* 5), puis de Act 4, 35 (*Q* 31). Rappellons encore que Basile, déjà prêtre, fut à l'avant-garde, en tant que «le second Joseph»,[104] de l'assistance sociale lors de la famine des années 368-369, et a dépensé selon Grégoire de Nysse la plupart de ses biens au même moment de la famine pour nourrir les enfants de la région et les gens affluant à Césarée.[105] La contradiction littérale ou plutôt le

---

[103] *Contra Eunomium*, I, 10 (*PG* 45, 281, C 1-3) : « ὁ τὴν πατρῴαν οὐσίαν καὶ πρὸ τῆς ἱερωσύνης ἀφειδῶς ἀναλώσας τοῖς πένησι, ». Dans une lettre écrite à l'époque de la retraite d'Annisa, Basile mentionne une maison à Césarée, probablement une maison paternelle qu'il possédait. Voir l'*ép* 3, 2, 6, surtout *I*, p. 14, note 4. Cet exemple constitue un cas où Basile, ascète, garde encore ses biens, peut-être hérités de sa mère Emmélie. Il est notable que les moines pachômiens se désignent 'apotaktikos' (*infra* p. 415, n. 216) dont le sens est lié probablement au renoncement de la propriété.

[104] Grégoire de Nazianze, *Discours* 43, 34-39 ; P. Allard, *Saint Basile*, pp. 49-68 ; *ép*. 16-19.

[105] Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, I, 10 (*PG* 45, 281, C 3) : «καὶ μάλιστα ἐν τῷ τῆς σιτοδείας καιρῷ » et *In laudem fratris Basilii* (*PG* 46, 805 D 7-808 A 6) : «Λιμοῦ γάρ ποτε χαλεποῦ καταπονοῦντος αὐτήν τε τὴν πόλιν ἐν ᾗ διαιτώμενος ἐτύγχανεν, καὶ πᾶσαν τὴν ὑποτελοῦσαν τῇ πόλει χώραν, τάς ἑαυτοῦ κτήσεις ἀποδόμενος, καὶ εἰς τροφὰς διαμείψας τὰ χρήματα, ὅτε σπάνιον ἦν καὶ τοὺς σφόδρα παρεσκευασμένους τράπεζαν ἑαυτοῖς παραστήσασθαι, διήρκεσεν ἐκεῖνος ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ τοῦ λιμοῦ τρέφων, τούς τε πανταχόθεν συρρέοντας, καὶ τὴν νεολέαν παντὸς τοῦ δήμου τῆς πόλεως ». Cf. *ép*. 37, 15 et aussi 150, 1, 39-41. Il est possible que la maison de la lettre 37, devenue une cible des impôts pour les autorités civiles, trouble encore l'évêque Basile dans la lettre 150. Pour la datation de la lettre 37, comparez Pouchet, *Basile*, pp. 185-187 et *Briefe I*, p. 182, n. 178.

Pour la fiscalisation de l'antiquité tardive, la référence de *le lettere* pp. 405-406 est utile. La loi impériale du 30 juin 360 (*le Code théodosien*, XVI, 2, 15) vise à imposer aux clercs «possesseurs » (*possessores*) les charges fiscales ordinaires. Clarke écrit que le renoncement à la possession de Basile était «only relative » et que Basile «enjoyed the income of at least part of his estate during his lifetime » (Clarke, p. 82). Pouchet pense que l'évêque Basile était assuré de recevoir la 'mense épiscopale' qui était considérable (Pouchet, *Basile*, p. 187). Mais il ne faut pas considerer la *mensa episcopalis* comme institutionnelle, parce que l'institution de la *mensa episcopalis* qui est connue dans le moyen âge occidental n'apparaît ni à Byzance ni en Egypte copte (E. Wipszycka, *Les ressources*, p. 94). En tout cas on doit imaginer des revenues considérables de l'église de Césarée. L'église de Rome et celle de Contastinople possédèrent d'immenses domaines accumulés par le don etc. (*code théodosien*, XVI, 2, 4, 3 juillet 321) et dispersés partout (Jones *II*, pp. 781-782). En Egypte, le cas de l'église patriarcale d'Alexandrie est analogue à celui de Rome et Constantinople. Malgré le fait que les revenus de l'église de Césarée auraient été bien inférieures à ceux des églises patriarchales, la richesse foncière de l'église de métropole ne fût pas minime ; normalement la richesse de l'église épiscopale était en Egypte supérieure à celle de toute autre église du diocèse (E. Wipszycka, *ibid.*, p. 53) et ce phénomène doit s'appliquer dans d'autres provinces au-delà de l'Egypte. Quant aux impôts payés par les institutions religieuses, il y a une notice remarquable : la seule église épiscopale d'Hermopolis achemine 32 paiements en impôts, ce qui est considérable par rapport aux 73 paiements des 28 autres églises et aux 49 paiements des 25 monastères du nome Hermopolite (J. Gascou, J., *Un codex fiscal hermopolite (P. Sorg. II 69)*, pp. 71-72 et 80). Rappelons que l'église de Césarée est une grande église qui avait plusieurs centaines de paroisses dont une cinquante de chorévêques étaient chargés.

Dans la lettre 313, Basile dit qu'il a une maison en Galatie, cependant cette maison, la plus splendide des maisons (οἴκων ὁ λαμπρότατος) (*ép* 313, II 188, 17-18), n'est pas à Basile, mais à un certain Ulpicios, un de ses amis (cf. *Briefe III*, p. 241, note 591). Pour la requête de Basile en faveur des exonérations d'impôts auprès de ses amis, voir Giet, *Basile*, pp. 385-388. Dans son oraison funèbre de Basile, Grégoire de Nazianze fait dire à Basile au moment d'un entretien avec le préfet Modestus qu'il ne possède rien d'autre que quelques livres (*Discours* 43, 49. Voir aussi *SC* 384, p. 231, note 1). Normalement, le prix des livres n'est pas faible dans l'Antiquité (cf. *SC* 474, pp. 391-393).

développement entre la *Q* 5 (*par soi-même*) et la *Q* 31 (*par un clergé intermédiaire* de l'église locale),[106] échelonnées dans le temps, s'explique le meilleur par le changement de statut ecclésiastique de Basile lui-même : une règle de l'ascète (la *Q* 5) et une autre (*Q* 31=*PR* 187) du temps du presbytérat.

Enfin, on constate que, dans la *GR* 9, modification et addition de la *Q* 5, Basile n'efface pas totalement ses phrases antérieures (*Q* 5, 3),[107] mais les modifie en laissant des nuances. La distribution sera désormais effectuée soit 'par soi-même' (δι᾽ ἑαυτοῦ), autant qu'on soit 'capable' (δυνατῶς) et muni 'd'expériences'(ἐμπείρως), soit par des intermédiaires choisis (διὰ τῶν ἐπιλεγέντων). L'évêque ne désigne pas ces derniers, mais avec les adverbes qualitatifs, πιστῶς et φρονίμως, les anciens des communautés ascétiques, sinon le clergé, sont suggérées ; le choix revenant en dernier lieu aux donateurs.[108] Cette idée finale de la *GR* 9 ne peut remonter avant l'année 372 ou 373, parce que dans une lettre de cette époque Basile dit à Amphiloque par l'intermédiaire d'Héraclidès qu'«il ne faut pas, pour la distribution de sa fortune, s'en remettre à soi-même, mais à celui à qui est confié l'administration du bien des pauvres».[109] Le protreptique d'ascèse de la lettre 150 s'attache à la *Q* 31 plutôt qu'aux autres règlements.

Par contre, l'*Ajout* 9-2 évoquent des scènes de procès, qui ont probablement suscités beaucoup de vivacité devant les tribunaux civils (δικαστηρία ἐξωτικά), et dans lesquels les ministres de Dieu (Θεοῦ διάκονοι) ne doivent pas, prescrit-il, se remplir de colère ou prendre goût aux querelles, mais faire connaître la vérité. On peut certainement voir dans cette prescription excentrique de Basile sur l'attitude à tenir devant les cours judiciaires, des évènements rapportés en détail à Basile dans lesquels des moines de ses communautés étaient impliqués. Néanmoins le judiciaire civile (κοινὴ δίαιτα) est toujours déconseillé. Les moines ne doivent pas avoir, initialement, recours au jugement civil, à l'exception involontaire d'y être obligés par autrui.[110] Ce qui est plus important, c'est le salut du frère (ἡ τοῦ ἀδελφοῦ

[106] «ὁ τὴν φροντίδα τῶν κατὰ τόπον Ἐκκλησιῶν πεπιστευμένος» (*PR* 187=*Q* 5).

[107] Basile efface souvent ses phrases du *PA* pour introduire une nouvelle idée, comme les cas de la *Q* 2, 1 ; 56; *Q* 4, 4 et *Q* 5, 9. Voir nos tableaux des *GR* 2 et 8. Dans d'autres exemples, son remaniement reste mineur comme le cas de la *Q* 1, 6 ; *Q* 2, 32 ; *Q*, 2 33 ; *Q* 9, 14.

[108] La pair πιστός et φρόνιμος n'est utilisé, dans l'*Ascéticon*, que pour désigner que les économes (*GR* 33, 1000 A 7 et *GR* 45, 1033 B 14-15) ou le clergé (*PR* 187). Par contre, Basile se sert du mot φρόνιμος ou φρονίμως pour désigner la qualité du supérieur (*GR* 49, 1040 A 7) ou des visiteurs pour les gens extérieurs (*PR* 311), mises à part les deux questions exégétiques sur Mt 10, 16 (*PR* 245), Ep 5, 17 et Rm 12, 16 (*PR* 260).

[109] *Ep* 150, 3, *II* 74, 20-22. Pour la datation de l'*ép* 150, voir *Briefe II*, p. 167, note 147 et Pouchet, *Basile*, p. 410.

[110] Par exemple, l'*ép*. 291. La colère de Basile provient du fait que le chorévêque Timothée a l'*initiative* du recours à la cour profane. Mais il est intéressant d'évoquer la démarche pratique de Basile, quand Grégoire de

σωτηρία) plutôt que la possession des richesses (ἡ τῶν χρημάτων περιουσίας) et c'est ce que Basile, évêque expérimenté, veut encourager par ses prescriptions prolongées et c'est ce que Basile, prêtre et plus théorique, n'a pas encore vécu dans la *Q* 5. D'autre part, le conseil de Basile pour les scènes de procès de l'*Ajout* 9-2 évoque l'audience judiciaire ou criminelle rapportée par Grégoire de Nazianze, où l'évêque de Césarée devait comparaître pour se justifier devant le vicaire du diocèse civil, un certain Démosthénès.[111] Bien que les causes en question ne soient pas les mêmes, l'attitude du défendeur devant la citation en justice est exactement celle qu'a montré Basile devant le procès de Démosthénès.[112]

De notre point de vue, il semble que l'*Ajout* 8-2 doit être lu dans le cadre de l'*Ajout* 9-2. A la fin de l'*Ajout* 8-2, Basile parle de quelqu'un «qui ne veut pas s'inquiéter des besoins, comme la nourriture et le vêtement, mais se laisse retenir par les soucis de la richesse».[113] N'est-ce pas ici la réminiscence d'un contre-exemple, l'obligeant à écrire son enseignement, où plusieurs se sont disputés avec leurs proches pour des biens et même devant un tribunal ?

B. Les *Q* 6, *Q* 7, 11-15 et les *GR* 10-14

Le tableau de concordance de la *Q* 6 et des *GR* 10-14 est très compliqué, comme on le voit à la page suivante. La *Q* 6 n'a d'équivalent que dans les *GR* 10 et 14. Et les *GR* 11, 12 et 13 sont propres au *GA*. La *GR* 10, réglant l'admission des postulants adultes, est composée des quatre *Ajouts* augmentés par rapport à la *Q* 6. Il faut donc examiner ces nouveaux blocs comme des noyaux historiques qui cachent quelques évolutions au sein du *coenobium* basilien. L'*Ajout* 10-1 distingue deux types de postulants : les plus avancés, qui ont besoin des «enseignements plus parfaits» (τὰ τελειότερα τῶν διδαγμάτων), et les débutants dont le caractère doit être examiné (ἀνακρίνειν), **de peur qu'ils ne soient instables (ἄστατοι) et**

Nazianze était incapable de faire face à 'la malhonnêteté des quémandeurs' après la mort de son frère Césaire. Voir *ép* 32-33 et aussi Pouchet, *Basile*, pp. 306-308.

[111] Grégoire de Nazianze, *Discours* 43, 56-57. J. Bernardi pense que la comparution de Basile rapportée par son ami Grégoire concerne une audience criminelle. Voir *SC* 384, p. 245, note 2. 'L'assesseur du juge' désigne, semble-t-il, Démosthénès, vicaire du préfet plutôt qu'un Modestus, préfet du prétoire d'Orient (cf. *SC* 384, p. 244, n. 2 et J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1995, p. 96).

[112] Basile comparait parce qu'une veuve s'est réfugiée à sa 'sainte table' à la suite de pressions par lesquelles l'assesseur du juge voulait la contraindre au mariage. Cf. *SC* 384, p. 243, note 5 : «à la fin du siècle, Théodose lui-même fera pression sur la jeune Olympias, la fille spirituelle de Jean Chrysostome, pour qu'elle entendait faire profession monastique». Pour l'estimation de cet événement de Basile, voir Giet, *Basile*, p. 392.

[113] Cf. pour le thème répété de l'absence des soucis matériels et corporels, voir *ép* 207, 2, 33-34, *II*, p. 185 ; *ép* 223, 2, 23-31, *III*, pp. 10-11.

***GR* 10-14**	***Q* 6 et *Q* 7, 11-15**	***remarques***
944 C 5	*Q* 6, 1	le début de la ***GR* 10**
		omission de Rufin (2 lignes : 944 C 10-13)
21 lignes	*Q* 6, 4 a	
	propre à *GA* =	***Ajout* 10-1,** 4 lignes (945 A 4-8)
945 A 9	*Q* 6, 4 b	
A 11-B4 **9 lignes**	**propre à *GA*** = (*Q* 6, 5 manque)[114]	***Ajout* 10-2** Basile remplace *Q* 6, 5 par l'*Ajout* 10-2.
B 4-B 6	*Q* 6, 8	***GR* 10**
B 6-B 8	**propre à *GA*** =	***Ajout* 10-3** **(Faut-il recevoir tous ceux qui se présentent, ou qui faut-il recevoir ? Faut-il admettre immédiatement ou après une probation, et quelle probation ?)**
B 8-B 10 **2 lignes**	*Q* 6, 6	
B 10 **7 lignes** C 2	**propre à *GA*** =	***Ajout* 10-4**
945 C 2-C 7	*Q* 6, 7 + ***Q* 7, 13**	
C 7 - C 13	**propre à *GA*** =	***Ajout* 10-5,** 6 lignes
945 C 13	*Q* 6, 9	
948 A 2	*Q* 6, 10	fin de la *GR* 10 et de la *Q* 6
948 A 4 **28 lignes** C 4	**propre à *GA***	***GR* 11 (sur les esclaves)** **(*Ajout* 11)**
C 5 **20 lignes** 949 A 13	**propre à *GA***	***GR* 12 (comment il faut recevoir les gens mariés)** **(*Ajout* 12)**
A 14 **18 lignes** C 6	**propre à *GA***	***GR* 13 (qu'il est utile d'exercer également au silence les nouveaux venus)**
C 11 **6 lignes** D 1	***Q* 7, 14** ***Q* 7, 15**	début de la ***GR* 14 (de ceux qui se consacrent au Seigneur et cherchent ensuite à renier leur promesse)**
D 1 **8 lignes** 952 A 6	**proper à *GA*** =	***Ajout* 14** fin de la ***GR* 14**

[114] La concordance de Zelzer n'est pas tout à fait exacte sur ce point. Il n'a pas remarqué l'absence de la *Q* 6,5 dans le *GA*. Voir *Basili Regula*, p. XXX.

capricieux (πρὸς τὰς κρίσεις εὐκίνητοι) (la partie en gros correspond à *Q* 6, 4b. voir notre tableau).[115] Cette distinction, très claire dans le *GA*, n'est pas apparente dans la *Q* 6, 4. En effet, cette mutation du *GA* au *PA*, qui n'apparaît pas dans un premier temps, ne doit pas passer inaperçue dans la mesure où elle véhicule une expérience accumulée du cénobitisme. Qui sont les 'premiers' ? Il n'est pas possible de les identifier exactement, mais ils ne sont sûrement pas les nouveaux-venus des questions suivantes (voir leurs titres ou questions dans le tableaux), puisque l'expression «un certain point est déjà bien accompli auparavant» (οἷς μὲν ἤδη τι προκατορθοῦται) exclut très vraisemblablement ceux qui se trouvent en esclavage et en mariage ou bien dans la vie profane et les affaires mondaines. Sont-ils les *migades* (μιγάδες), ascètes dans le monde dont son ami Grégoire de Nazianze témoigne dans l'oraison funèbre de Basile ?[116] On ne peut nullement le dénoncer avec assurance, puisque le verbe προκατορθοῦμαι est utilisé dans un contexte similaire au verbe κατορθοῦται que Basile a très souvent emprunté pour exprimer les vertus religieuses.[117]

En revanche, pour les 'derniers', la phrase concernée est plus sophistiquée,[118] et les verbes substantivés sont plus signifiants ; ils sont ceux qui *se convertissent* (μετατιθεμένους) quittant leur vie de péchés, *s'élancent* (ὁρμήσαντας) de l'indifférence vers la vie de perfection. La conversion brusque vers la vie d'ascèse, comme le mot ὁρμήσαντας insinue, et dont un exemple est fournit avec une anecdote d'Eustathe de Sébastée par Sozomène,[119] n'est-elle pas

---

[115] *Q* 6, 4 : «ita ergo etiam nos oportet inquirere de praeterita vita et conversatione, *ne forte simulata quis mente et fallaci animo accedat ad nos*».

[116] Grégoire de Nazianze mentionne dans le *Discours* 43, 62, *tertium quid*, l'ascèse vécue dans le monde, à côté des deux autres sortes d'ascètes, les solitaires et les cénobites (pour notre position, voir infra l'introduction du ch. V de l'annex : MONASTERES BASILIENS). Voir Morison, *St. Basil and his Rule*, pp. 45-46 ; Clarke, *Basil*, pp. 111-113 ; Giet, *Basile*, pp. 184-188 ; Fedwick, *The church*, p. 163. Firminos, destinatair de l'*ép* 116, probablement membre de la curie, en constitue un bon exemple (pour la curie, voir Treucker, *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Frankfurt, 1961, pp. 90-93).

[117] Le verbe κατορθόω est utilisé environ une quarantaine de fois dans l'*Ascéticon* et dans la plupart des cas pour exprimer les vertus religieuses. Par exemple, dans la *GR* 4, Basile exprime, comme suivant, la nécessité de l'ascèse plus élevée pour les élites-ascètes : ὑμῖν...τῶν κεφαλαιωδεστέρων ἐντολῶν χρεία, ἐν αἷς πᾶσα ἀλήθεια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγάπης κατορθοῦνται (*GR* 4, 920 A 7-12 = *Q* 2, 71-72). Dans un autre cas, Basile dit que les premiers devant Dieu seront *ceux qui exercent* (κατορθοῦτας) l'humilité (1028 C 6-8).

[118] Voici l'hyperbate de cette phrase : «τοὺς δὲ ἢ ἐκ βίου πονηροῦ μετατιθεμένους, , ἢ ἐκ τῆς ἀδιαφορίας πρὸς τὸν ἀκριβῆ βίον τῆς θεογνωσίας ὁρμήσαντας ἀνακρίνειν χρή, ὁποῖοι τὸ ἦθός εἰσι»·

[119] Sozomène, *HE*, III 14,37. l'historien du Ve siècle présente une plainte d'Eustathe de Sébastée : «on raconte en tout cas ceci : comme un homme et une femme, qui feignaient de pratiquer la virginité selon les lois de l'Eglise, étaient accusés d'avoir commerce sexuel ensemble, il s'était efforcé de mettre fin à ce commerce entre eux; comme il avait échoué, il avait poussé un grand gémissement et dit : une femme qui vivait légitimement avec son mari, après avoir entendu mon sermon sur la chasteté, s'est abstenue d'avoir avec leurs époux, mais ceux-ci, qui ont entre eux un commerce illégitime, ont démontré la faiblesse de mon don de persuasion». L'historien rapporte que Eustathe de Sébastée a «convaincu beaucoup de débauchés, hommes et femmes, à reprendre une vie chaste et vertueuse» (III 14,36). Le souci de l'*Ajout* 10, 1-3 s'avère déjà vrai dans le cas de son maître, malgré que leur excentricité soit différente.

devenue assez fréquente à l'époque du *GA* ? Basile ne parle nulle part clairement de fréquence de la conversion. Mais il est évident que les monastères basiliens ont vécu l'augmentation des postulants,[120] comme le suggèrent l'*Ajout* 10-4 qui évoque les postulants *de la haute société* (τις περιφανέστερος βίος) et la réglementation des esclaves et des gens mariés (*GR* 11 et *GR* 12, sans équivalent dans le *PA*). Par rapport à ce changement, Basile, qui ne mentionne dans la *Q* 6, 4 que très brièvement le caractère «instable» (ἄστατοι) et «capricieux» (πρὸς τὰς κρίσεις εὐκίνητοι) des postulants, synthétise dans le permier *Ajout* les déficiences de la communauté, inexistantes dans le *PA*, que les nouveaux postulants ont provoquées dans la Fraternité. ; cet *Ajout* est marqué par l'agitation sentimentale de Basile.

Que redoute l'évêque de Césarée ? Il met en garde contre la contagion du mal dans la Fraternité (ἀδελφότης, 945 B 8). Les dispositions changeantes (τὸ εὐμετάθετον) des postulants ne sont pas seulement vaines pour le progrès spirituel, mais aussi nuisibles aux autres frères et à l'ascèse commune. En particulier, le ton de Basile est très élevé : les postulants s'emparent (κατέχοντες) de la vie ascétique (τοῦ ἔργου ἡμῶν) à travers des mensonges (ὀνείδη), blâmes (ψεύδη) et calomnies méchantes (βλασφημίας πονηράς). Tournons notre attention vers l'*Ajout* 10-3. Tout d'abord, en mettant d'autres mots à la place de la *Q* 6, 6b, Basile se montre rhéteur : «il faut être s'accuser soi-même» (Χρὴ...καὶ κατήγορος ἑαυτοῦ γίνεται)(*Q* 6, 6 =945 B 10).[121] En même temps, le fautif doit s'écarter, écrit-t-il, *des complices* (τοὺς συνεργούς) de ses méfaits. Dans l'addition tardive, on observe de nouveau le souci de Basile sur le mal affectant la collectivité, et cet indice démontre que le cénobitisme basilien plus développé doit faire face à un nouvel écueil contre le chemin vers le progrès spirituel en communauté.

Si Basile revendique dans l'*Ajout* 5-2 (< *GR* 49 < *GR* 36) la résistance à l'opinon collective, dans les monastères ou dans le monde extérieur qui est égarée de la volonté et de la crainte de Dieu, il met en garde, dans l'*Ajout 10*, d'une façon plus manifeste, une possibilité de contagion du mal dans les monastères. En revanche, lorsque nous comparons l'*Ajout* 10 et la *GR* 36, laquelle traite entre autres de *l'instabilité de l'esprit* (τὸ ἄστατον τῆς γνώμης, 1008 C 7-8), il faut reconnaître que la première est postérieure à la seconde. Dans l'*Ajout* 10, 1-4, les

---

[120] Cf. Pouchet, *Basile*, p. 581, note, 2. Le canon 19 de la lettre canonique 199 mentionne des «professions», engagements des hommes pris en dehors de la vie communautaire (Gain, *Cappadoce*, pp. 118-119, surtout, p. 119, note 241) ou pris, excepté le cénobitisme, en dehors de l'ordre des solitaires (Pouchet, *Basile*, p. 427). Et dans le canon 18 de la même lettre l'évêque de Césarée rapporte que l'ordre des vierges s'accroît. Mais un autre motif autre que la piété fervente n'était pas tout absent dans l'engagement de l'ascèse ; «beaucoup» de jeunes filles furent amenées prématurément par leurs parents qui voulurent se ménager «quelques avantages financiers » (τι βιωτικόν) à travers de l'insertion de leurs filles dans l'ordre des vierges.

[121] Selon *Q* 6, 6b, il existe un règlement pour la punition dans l'époque primitive du cénobitisme basilien. Par contre, dans la rédaction du *GA*, Basile le supprime.

expressions de Basile sont emportées et agitées, voire offensives - nous les avons déjà relevées -, tandis que la *GR* 36 n'est qu'une réglementation casuistique donnée sur un ton raisonnable. L'*Ajout* 10, 1-4 est marqué par les expériences négatives et désagréables. Selon notre hypothèse, l'*Ajout* 10 doit coexister chronologiquement avec l'*Ajout* 5-2, au cours de la rédaction définitive du *GA*.

Basile a-t-il posé des préventions contre les esprits instables et capricieux (dans les couches du premier *Ascéticon*), à l'origine dans la vie commune de la contagion collective à la maladie spirituelle (dans les couches du *GA*)? Pour pouvoir bien passer le premier test de probation, les adultes, doivent selon le *PA* se soumettre à des travaux corporels (*Q* 6, 5a, et *Q* 6,7-10), soit simples (τὰς εὐτελεστάτας), soit considérés comme honteux (τινα τῶν ἐπονειδίστων) auprès des gens de l'extérieur, avec une mention particulière sur la confession volontaire du péché (*Q* 6, 6). Rien d'anormal donc avec ce qui s'est passé dans la retraite d'Annisa de Basile, au début de sa vie évangélique, avec son ami Grégoire de Nazianze. Basile a rempli, avec son compagnon, des jardins avec le fumier tiré de sa demeure, et il a conduit un chariot pour porter la terre nécessaire à combler un fossé ![122] Basile, né d'une famille aristocrate, n'a pas hésité à s'élancer dans des travaux simples, même honteux aux yeux des gens du monde, et impose, dans le *PA*, les mêmes exigences pour l'admission des novices, envieux d'être comptés parmi les consacrés au Seigneur. En revanche, il n'est pas étrange, quant à la contagion aux ascètes provoquées par les collaborateurs (συνεργούς) du mal, d'en retrouver dans l'*Ajout* 10-3 une nouvelle prescription, qui réglemente le 'renvoi' (ἀποπέμπεσθαι) des postulants auprès des séculiers (cf. *Q* 175 = *PR* 57) ; cette prévention (ἡ πεῖρα) n'entraînera pas de dommage (ἀζήμιον) pour la Fraternité.

C. La *Q* 7, 1-10 et la *GR* 15

La *GR* 15, digne d'être appelée 'une constitution d'enfants' du *coenobium*, est une véritable *grande* (κατὰ πλάτος)[123] règle, à la fois en longueur et dans la diversité des sujets qu'elle aborde. Basile amplifie extrêmement la *Q* 7, 1-10 en arrivant à une addition

---

[122] Grégoire de Nazianze, *Lettre* 5, 5. Sur cette scène comique, voir J. Bernardi, «*Grégoire de Nazianze et le poète comique Anaxilas*», *Pallas* 31 (1984), pp. 157-161.

[123] Basile utilise ce terme dans la *PR* 74 (ἐν τοῖς *κατὰ πλάτος* εἰρημένοις) et la *PR* 220 (*Q* 174) (ἐν τοῖς *κατὰ πλάτος*), et aussi sous forme comparative dans la *PR* 103 (ἐν τῇ πλατυτέρᾳ) (Cf. Scholie 6 de la Vulgate). Pour la critique de la *PR* 220, voir Gribomont, *Histoire*, p. 253. Le terme est littéralement 'Grand Exposé' ou 'Exposé plus développé'. En effet, Basile n'applique pas le mot ὅροι (Règles) aux *Questions* (ἐρώτημα, *PR* 2 : 1084 A 4) et *Réponses* (ἀπόκρισις, *PR* 303 : 1297 A 1). Les termes *Grandes Règles* et *Petites Règles* sont modernes, mais non pas l'usage propre à Basile.

équivalente aux trois colonnes de l'édition de Migne. Ce remaniement massif permet à Gribomont de conclure que «dans ces conditions, il est impossible de faire le compte des parties conservées, transformées et ajoutées ; tout est refondu».[124] Cependant, notre tableau peut contribuer à clarifier une confrontation entre la *Q* 7, 1-10 et son remaniement postérieur, de la *GR* 15.

Cette loi juvenile est un très bon exemple qui révèle le terme κατὰ πλάτος. Première observation : la réponse de Basile dépasse largement la portée de la question de la *GR* 15 (= la question de la *Q* 7). La question initiale ne concerne que l'âge des enfants à partir duquel on peut les accueillir et incorporer dans la Fraternité. Pourtant, la réponse de Basile porte sur des éléments exhaustifs tenant à l'éducation qu'ils doivent recevoir dès leur accueil et jusqu'à leur admission définitive (ἐναρίθμιος) dans le corps de la Fraternité. Basile, en tant qu'éducateur, est très concrètement informé de toute actualité concernant les enfants dans le monastère, et fait précisément une législation détaillée pour leur formation.

Ainsi, on arrive à notre deuxième observation : Basile se pose comme législateur du *coenobium* plutôt qu'en conseiller. La *GR* 15 n'est pas constitué d'une question et de sa réponse, mais elle est une règle comme celle de Pachôme. Tournons maintenant notre attention vers une partie qu'on peut nommer les épitimes pour les enfants. Le législateur écrit qu'en cas d'emportement à l'égard d'un de ses camarades, l'enfant doit être obligé de le servir en proportion de la mesure de sa colère. Et qu'en cas de consommation de nourriture en dehors des heures fixées, il faut le soumettre au jeûne. Ailleurs, il prescrit aussi des habitudes de repas et une attitude de parole. On voit dans ces articles juveniles le caractère juridique de la *GR* 15.

La troisième observation est plus décisive pour dévoiler le sens du terme basilien : la *GR* 15 doit être une mosaïque de questions diverses, c'est-à-dire de petites règles. A l'époque du *PA*, le cénobitisme basilien ne connaît pas encore concrètement l'éducation religieuse, ainsi la *Q* 7 ne l'aborde que de manière abstraite. Néanmoins, avec le temps, à travers de nombreuses questions accumulées et posées par les ascètes sur la formation religieuse des enfants, Basile présente au moyen d'une Règle κατὰ πλάτος un plan total pour éduquer les enfants. Par rapport à notre 'constitution ascétique' pour les enfants, il y a un indice, très signifiant dans les *PR*. Dans la recension de la Vulgate, il existe juste une seule *Petite Règle* (*PR* 292, propre au *GA*) parmi les 313 *PR*, mais son ancêtre principal de la Vulgate, manuscrit pontique n'avait originairement aucun *PR* concernant l'éducation des enfants.[125] Cette

[124] *Ibid.*, p. 249.
[125] Voir Gribomont, *Histoire*, p. 154-155, Scholie 6 et 7.

***GR* 15**	***Q* 7, 1-10**	***remarques***
952 A 12 **14 lignes**	= *Q* 7, 1-2	**la nécéssité de l'éducation des enfants**
B 3-5	**propre à *GA***	il faut accueillir **des orphelins**[126]
B 10	= *Q* 7, 4	**il faut des témoins**, si les enfants ont des parents.
B 10 **36 lignes** 953 B 2	**propre à *GA***	**généralité** de l'éducation des enfants : **nourriture, logement, heures de prières, etc.**
B 2 - B 10 **6 lignes**	= *Q* 7, 7 et 8	qualité **des maîtres d'enfants**
B 10-C 6 **12 lignes**	**propre à *GA***	**Epitimes pour l'éducation de la personnalité**
C 6 - C 9 **4 lignes**	< *Q* 7, 5 : *virtus in verbo*	**Epitimes pour l'éducation de la personnalité** (Basile reprend un des thèmes de la *Q* 7, 5 : virtus in verbo.)
953 C 10 **20 lignes** 956 A 11	< *Q* 7, 5 : *virtus in intellectu*	Basile préconise **l'éducation intellectuelle** des enfants, en reprenant un autre mot de la *Q* 7, 5 (virtus… in intellectu).
A 12 **9 lignes** B 6	< *Q* 7, 6	**Théorie globale** de l'éducation pour les enfants, en remaniant la *Q* 7, 6. La focalisation se trouve sur la pensée (ὁ λόγος) et l'habitude (τὸ ἔθος).
B 6 **26 lignes**	< *Q* 7, 3	Basile accomplit **le règlement sur l'oblation et la profession** des enfants, en reprenant la *Q* 7, 3.
(C 6-9	< Q 7, 9-10)	Basile formule l'admission des enfants dans le coenobieum, en corrigeant la Q 7, 9-10 ; la condition définitive d'admission est **l'engagement de virginité.**[127]
D 3		
956 D 3 **7 lignes** 957 A 3	< *Q* 7, 5 : *virtus in opere*	Basile préscrit **l'éducation des métiers** pour les enfants, en prenant encore une fois la *Q* 7, 5.

[126] Cf. voir Gain, *Cappadoce*, p. 285, n. 63 et 64.

[127] Pour la profession monastique dans le monachisme basilien, voir Gain, *Cappadoce*, pp. 132 et 137-142, surtout, p. 140, n. 68 et 69 (Basile parle de l''inscription à l'ordre des moines' : ἐγκαταριθμεῖσθαι τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων, *ép* 199, 19 II 157 ; Gain, *Cappadoce*, p. 132. Elle ne remonte pas avant l'époque du *Grand Ascéticon*).

anomalie est-elle compatible avec l'opuscule de l'auteur consacré à l'éducation de ses neveux?[128] Comment expliquer ce silence étrange dans les *Petites Règles* ? Une réponse appropriée ne peut être donnée que par rapport à la *GR* 15. Basile, faisant son plan éducatif, se serait

servi de ses cahiers où il avait rassemblé les questions posées par ses ascètes sur l'éducation des enfant, et l'ayant accompli de manière mosaïque, il aurait jeté ses notes ou les aurait rangées dans ses archives, et finalement de nombreuses petites questions ne survivent pas dans la première édition du *GA*, et une seule question (*PR* 292) survit, par hasard, très probablement après sa mort, dans le manuscrit césaréen. La *PR* 292, que le hasard a sauvée dans le manuscrit césaréen et finalement dans la recension de la Vulgate, n'est qu'une remarque ponctuelle en comparaison de la synthèse de notre 'constitution des enfants' : son sujet aurait du amener, entre autres, Basile à rédiger les règlements concernant les maîtres des enfants dans la *GR* 15. En conclusion, il faut reconnaître une distinction que Basile lui-même avait envie de faire entre la *Règle* constitutionnelle -κατὰ πλάτος- et la *Règle* fragmentaire (*PR* 292). La petite question 292 est l'ombre vague d'autres nombreuses questions étouffées par la *GR* 15, puis disparues.

D. La *Q* 8 et les *GR* 16-18

Le thème principale de la *Q* 8 et des *GR* 16-18 est la continence (ἐγκράτεια). Il faut noter avant tout qu'il y a deux définitions de la continence, l'une du *PA*, l'autre propre au *GA*. La continence est définie dans le *PA* d'une façon négative, ainsi elle est toujours une abstinence de quelque chose (960 B 7-9 = *Q* 8, 19, aussi 964 A 2-5 = *Q* 8, 35-36). La définition du *GA* est nuancé et positive ; Basile écrit même que ἡ ἐγκράτεια est «...le principe de la vie spirituelle, le gage des biens éternels...». Cette remarque démontre la présence de deux couches différentes dans cette série sur la continence.

L'*enkrateia* que Basile préconise, est-elle excessive ? Elle n'est pas évidente dans les couches du premier *Ascéticon*, mais il en va tout autrement pour le *GA*. Basile affirme que la maigreur (τὸ κατεσκληκός) et la paleur (ἡ ὠχρία) sont les signes du chrétien et le chrétien peut vaincre son ennemi avec sa faiblesse physique (ἐν τῇ ἀσθενείᾳ τοῦ σώματος), en s'appuyant sur II Cor 12, 10. Cet enthousiasme fait référence au dossier épistolaire de Basile

[128] Basile écrit pour ses neveux un petit opuscule *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, édition et traduction par F. Boulenger, Paris, 1965.

Un ascète-prêtre de Césarée, ordonné par Hermogène de Césarée,[129] a «consumé sa chair» par son ascèse rigoureuse (*ép.* 81), et il était pauvre au point même de manquer de pain. Mélétios,[130] membre du *presbyterium* de Basile, a subi volontairement (ἑκουσίως) la maladie (ἡ ἀσθένεια) en réduisant sa chair en esclavage (δουλαγωγῶν τὴν σάρκα) pour l'Evangile de

***GR* 16 -18**	***Q* 8**	***remarques***	
957 A 7	*Q* 8, 1		
75 lignes	*Q* 8, 12-14 et 20[131]	**la première définition de l'ἐγκράτεια (*PA*)** (960 B 7-9 = *Q* 8, 19-20, voir aussi *Q* 8, 35-36)	***GR* 16**
961 A 5	*Q* 8, 25	omission de Rufin (2 ½ lignes : 961 A 2 - A 5)	
961 A 11	*Q* 8, 26		
36 lignes			
964 A 5	*Q* 8, 36		
964 A 5 - B 4 **12 lignes**	**propre au *GA***	**la deuxième définition de l'ἐγκράτεια (GA)** (964 A 15 - B 4)	***GR* 17**
964 B 5 - B 10 **6 lignes**	*Q* 8, 37[132]	**fin de la *Q* 8**	
964 B 11		964 B 15 (Lèbe, *Règles*, p. 88, 9) : le début, corrigé par nous de la *GR* 18 (voir *infra* p. 223)	
27 lignes	**propre au *GA***	**portée contextuelle de la *GR* 18**	
965 A 8		***Ajout* 18-1**	
965 A 11		***Ajout* 18-2**	
34 lignes	**propre au *GA***	une petite règle d'anecdote contre le dualisme des manichéens	***GR* 18**
965 D 1			

Dieu (*ép.* 205). Mais, la continence excessive n'est pas une caractéristique postérieure de l'ascétisme de Basile. Au dire de son ami Grégoire, la «foi pontique» - c'est-à-dire, l'ascèse commune de Basile et Grégoire à Annisa- a failli réduire les amis à l'état de «cadavre», mais heureusement ils ont été sauvés par l'intervention rapide d'Emmélie, «grande et vraie

---

[129] Pour Hermogène de Césarée, voir Pouchet, *Basile*, p. 339 et 404.
[130] Pour Mélétios de Césarée, voir *ibid.*, p. 569-570.
[131] Il s'agit de les recensions appelées Studite et Nil plutôt que la Vulgate. Voir note 16 et 21 de Garnier des colonnes 958-960 et les pp. 210-214 de l'*Histoire* de Gribomont.
[132] La position de la *Q* 8, 37 n'a pas été remarqué par K. Zelzer. Voir la table de concordance de son édition *Basili Regula*, p. XXX.

nourrice», mère de Basile.[133] L'abstinence chez Basile, dès sa première expérience d'ascèse, était rigoureuse, au point que la faiblesse physique constitue un signe du vrai chrétien et que le manque (ἡ ἔνδεια) soit la mère de la santé (μητέρα τῆς ὑγείας) (*GR* 55, 1052 B 12).[134] Si ces références ne sont que complémentaires pour comprendre la notion de l'*enkrateia* de Basile, la culture classique dont bénéficiait Basile semble être plus fondamentale. Dans sonopuscule concernant les lettres profanes, l'ancien étudiant d'Athènes assimile suivant Platon le corps à une prison et l'âme à un prisonnier, et il cite plus nettement une parole de Pythagore pour conseiller un de ses disciples pratiquer la gymnastique : «un tel, ne vas-tu pas cesser de te rendre plus dure à toi-même ta prison ?»[135]

En effet, cet enthousiasme à l'égard de l'ascèse corporelle des *GR* 16-18 peut s'expliquer, semble-t-il, par le contexte de concurrence ascétique avec les manichéens. A ce propos, la connaissance du manichéisme de Basile était-elle «livresque», comme l'affirme B. Gain ?[136] Ce dernier dit qu'il a résumé les conclusions d'une étude de F. Decret.[137] Mais cette opinion n'était pas très attentive à l'*Ascéticon* de Basile. Sauf les références offertes par Gain (*ép* 188, 1 22 II p.122 ; *Eun* II, 34 ; *Hex* 2, 4 et 8, 1), il faut ajouter une mention évidente à la *PR* 258. Il semble assurément que les autres références soient livresques, car Basile ne les mentionne que sur des aspects théoriques. Mais la réponse de la *PR* 258 apparaît moins théorique qu'issue du vécu. L'interrogation est la suivante : «Qui est celui que l'Apôtre condamne en disant : affectant l'humilité et la religion et la suite ? ». Basile donne sans hésitation une réponse claire : «Tels sont les manichéens et ceux qui leur ressemblent» (οἷοί εἰσιν οἱ Μανιχαῖοι, καὶ εἴ τινες ὅμοιοι τούτοις), parce que l'Apôtre parle de «la rigueur envers le corps» (ἀφεδία σώματος) (1254 C 13-1256 A 3). D'autre part, la *PR* 124 a pour *Sitz-im-Leben* des rencontres avec les hérétiques (αἱρετικοί, 1165 C 4), et surtout dans la *GR* 18, il n'est pas téméraire d'y voir les ascètes blamés très vraisemblablement par les manichéens : telle est l'interprétation de Gribomont sur cette anecdote.[138] Le manichéisme doit entrer en Cappadoce au troisième siècle à la suite de la campagne de Shāpūr I et les manichéens ressemblaient aux chrétiens sur beaucoup d'aspects, en particulier du point de vue de l'abstinence corporelle. Plusieurs reprises, la loi impériale visent les manichéens ou le

---

[133] Grégoire de Nazianze, *Lettre* 5,4.
[134] Pallade raconte l'ascèse corporelle d'un certain Julien, homme très adonné à l'ascétisme, qui ne partait que les os et la peau (*HL* 42 ; cf. Butler, D. C., *The Lausiac History of Palladius*, *Texts and Studies* VI 1-2, p. 219, n. 79).
[135] *AJ* IX, 5-6 et 76-80.
[136] B. Gain, *Cappadoce*, p. 369, n. 52.
[137] F. Decret, «*Basile le Grand et la polémique anti-manichéenne en Asie Mineure au IVe siècle*», *SP* XVII, 1982, pp. 1061-1064.
[138] Gribomont, *Histoire*, p. 250.

manichéisme à la deuxième moitié du IVe siècle.[139] La référence de la *PR* 258 n'est pas une preuve décisive de la présence des manichéens en Cappadoce au quatrième siècle, mais elle augmente, avec la *GR* 18 et la *PR* 124, la probabilité des contacts réels avec les manichéens des ascètes de la Cappadoce et du Pont. Notre dernière argumentation concerne la forme de la numérotation originelle des *GR* 16-18 que nous allons aborder plus tard.

E. La *Q* 9 et les *GR* 19-20

La *GR* 19 (= *Q* 9) qui traite de la tempérance en matière d'aliments ne conserve pas d'évolution notable en comparaison de la *Q* 9. Chaque passage de la traduction latine de Rufin correspond d'une façon régulière au texte grec, à l'exception d'une omission de ce dernier ; et Basile ne modifie pas son édition précédente, il n'y ajoute rien, mais ne la recopie que dans

***GR* 19 -20**	***Q* 9**	***remarques***	
968 A 4 **73 lignes** 969 B 15	*Q* 9, 1 *Q* 9, 22	omission de Rufin entre *Q* 9, 19 et 20 (2 ½ lignes : 969 B 1-B 4) fin de la *GR* 19 et *Q* 9	***GR* 19** **Quelle est la norme de la tempérance ?**
969 C 4 **72 lignes** 973 A 12	**propre au *GA***	**Hypothèse : partie originaire de la *GR* 20**	***GR* 20** **Quelle table offrir aux hôtes ?**
973 A 15 **45 lignes** 976 A 12	**propre au *GA***	**Hypothèse : partie augmentée au cours de la rédaction définitive du *GA***	

sa deuxième édition du *GA*. Cette observation montre que Basile conserve d'une manière constante ses idées premières sur l'alimentation, alors que d'autres idées, en particulier, sur les postulants ou novices et les enfants ont subi, à la suite du développement des Fraternités, de nombreuses modifications ou additions.

En revanche, la *GR* 20 est un exemple par lequel on peut aborder une des méthodes basiliennes pour arranger les règles. Sa longueur imposante d'environ deux colonnes et demi

[139] *Code théodosien*, XVI, 5, 3 (2 mars 372), 5, 7 (8 mai 381), 5, 9 (31 mars 382), 9, 11 (25 juillet 383). Cf. Maraval, *Le christianisme*, p. 27.

de l'édition de Migne et la nouveauté de son thème, sur l'accueil des hôtes, exclut toute possibilité de son omission dans la version latine ; la *GR* 20 n'a pu être écrit qu'après le modèle de la version latine de Rufin. En effet, elle n'est pas contemporaine avec les exposés systématiques insérées (par exemple, *Ajout* 1 et 2 de la *GR* 2, voir *supra* pp. 167-170) lors de la rédaction définitive du *GA*. Il faut reconnaître qu'elle aurait existé au début en tant que règle indépendante, comme la question «quelle table offrir aux hôtes ?» le suggère, et que dans une étape suivante, Basile lui aurait donnée sa place après la *GR* 19 en raison de la similarité des sujets. La *GR* 20 constitue un autre cas où des règles détachés et fragmentaires comme *GR* 11, 12, 14 et 18 entrent dans la série des règles κατὰ πλάτος. Sinon, elle doit retrouver sa place dans les *Petites Règles*.

Cependant, Basile a-t-il conservé la forme originelle de ses propres règles ? La lecture attentive nous laisse sceptique. Il semble que la réponse soit fini à 973 A 12 après le développement d'une colonne et demi et que la partie augumentée (de 973 A 15 jusqu'à la fin) soit une récapitulation nuancée. Dans la partie originelle, la vaine gloire (ἡ κενοδοξία), le désir de plaire aux hommes (ἡ ἀνθρωπαρέσκεια), d'agir pour être vu (τὸ πρὸς ἐπίδειξίν τι ποιεῖν) constituent l'aboutissement de la table vicieuse dont on doit se défendre. Dans la deuxième partie, un peu ironique, la table pleine de mets abondants et savoureux est une condamnation pour le frère, parce que c'est l'accuser (κατηγορέω) d'aimer le plaisir (φιληδονία) et jeter (καταχέω) des blâmes (ὀνείδη) sur sa gloutonnerie (γαστριμαργία). Ailleurs on voit dans la deuxième section, une récapitulation de la loi générale sur la nourriture qui est le thème principale de la *Q* 9 (= *GR* 19).[140] Vue d'ensemble, la *GR* 20 se révèle confuse, et cet aspect littéraire et contraire à l'image du rhéteur ne peut se dissoudre qu'avec notre hypothèse dans les deux couches chronologiquement différentes de la *GR* 20.

F. La *Q* 10 et la *GR* 21

Notre tableau de concordance confirme la notice de Gribomont : «les sept dernières lignes manquent en R(ufin)».[141] Cette partie manquante dans le *PA* ne concerne cependant pas l'omission de Rufin, comme Gribomont le pense, mais sans doute l'addition de Basile. C'est parce que l'habitude de l'omission de Rufin l'atteste, surtout parce que cette partie ne

[140] «A celui-ci il faudra un aliment plus abondant et plus substantiel parce qu'il travaille, à celui-là un mets plus agréable et plus léger et proportionné en tout à sa faiblesse » (973 C 12-15, Lèbe, *Règles*, p. 95, 17-20). Cette phrase offre la même idée que *GR* 19, 968 B 3-6. Mais Basile n'oublie pas d'ajouter une nouvelle idée dans sa rédaction ultérieure : «κοινῇ δὲ πᾶσιν εὐτελεστέρας καὶ εὐποριστοτέρας» (mais en général il faut donner la nourriture la plus ordinaire et la plus facile à se procurer) (973 C 15-16).
[141] Gribomont, *Histoire*, p. 251.

peut s'expliquer que par le *Sitz-im-Leben* de la *GR* 31, et ne trouve aucun élément explicatif dans le *PA*. La *Q* 10 (> *GR* 21) traite des places à table. La scène qu'elle décrit, apparaît comique à nos yeux, car nous voyons les frères se disputer (φιλονείκως συνωθεῖσθαι) la dernière place dans le réfectoire. Pour éviter cette sorte de combat (ἡ μάχη) entre frères en proie à une humiliation (ἡ ταπεινοφροσύνη) exagérée, voire vile (ἀδόκιμος), Basile établie un arbitre (ὁ ὑποδεχόμενος) afin d'attribuer les sièges.[142] A proprement parler, la *Q* 10 doit être fini ici.

Sauf la réservation des dernières places à l'égard des plus âgés, Basile réglemente dans la *GR* 31 des situations particulières où les plus âgés (ὁ μείζων), sans doute les anciens[143] servent les inférieurs (ὁ ἐλάττων). Mais le service corporel (ἡ σωματικὴ ὑπηρεσία), qui est recommandé pour réaliser l'essence de l'humilité (ὁ τῆς ταπεινοφροσύνη λόγος), provoque la protestation (ἡ ἀντιλογία) des derniers. Basile attaque avec un ton très élevé l'*antilogia* à la

***GR* 21**	***Q* 10**	***remarques***
976 B 5	*Q* 10, 1	omission de Rufin entre *Q* 10, 2 et 3 (3 ½ lignes : 976 B 9-13)
24 lignes		
976 C 13	*Q* 10, 7	omission de Rufin entre *Q* 10, 7a et 7b (2 lignes : 976 C 10-12)
976 C 14 **7 lignes** 976 D 5	**propre au *GA***	**l'*Ajout* de la *GR* 21-1**

fin de la *GR* 31. La réalité de leur protestation n'est pas moins forte dans le réfectoire malgré la règle jadis donnée (*Q* 10). Cette situation de mécontentement oblige Basile à se prononcer pour la troisème fois dans l'*Ajout* de la *GR* 21 sur l'*antilogia* des inférieurs, mais d'une manière purement littéraire. Ainsi la chronologie s'établit-elle la *Q* 10 > la *GR* 31 > l'*Ajout* de la *GR* 21-1.

---

142 De Vogüé remarque que cette coutume basilienne est différente de celle du cénobitisme pachômien. *le mouvement 3*, p. 272, n. 174.

143 Lèbe fait une erreur dans sa traduction du terme technique. Le titre de la *GR* 31 qui remonte à un rédacteur du manuscrit pontique est déjà erronée. A cause de cette influence, Lèbe met dans sa traduction de la *GR* 31 les termes de supérieurs ou supérieur qui ne sont pas correctes.

G. La *Q* 11 et les *GR* 22-23

La *Q* 11, 6 qui manque dans le *GA* est, semble-t-il, une addition libre de la part du traducteur latin, comme on l'a vu dans les exemples d'extension de la *Q* 2 (> *GR* 5, p. 182-183 ; > *GR* 6, p. 193). Juste après la *Q* 11, 8, on voit dans le *GA* les dix lignes qui manquent aussi dans le *PA*. On hésite un petit peu à juger de la valeur chronologique de ces lignes. En plus de la longueur assez importante de ce bloc, un autre point fait écarter l'hypothèse de l'omission

rufinienne. Il y a quatre références bibliques, l'un (Rm 12, 16) étant une citation directe, les autres (Mt 11, 8 et 11 ; 3, 4 ; He 11, 37) des allusions indirectes. Selon notre analyse sur la coutume d'adaptation de Rufin, l'omission de la version latine concerne très souvent les citations directes. En plus, quant à Mt 3, 4 et He 11, 37, même si la *Biblia Patristica* y donne

***GR* 22-23**	***Q* 11**	***remarques***	
977 A 4	*Q* 11, 1		
		Il manque dans le *GA* la *Q* 11, 6, qui n'a pas beaucoup d'importance.	
	propre au *GA* ? →	Partie douteuse : omission de Rufin ou addition de Basile ?	
101 lign es		(10 lignes : 977 B 8-C 2, entre *Q* 11, 8 et *Q* 11, 9)	***GR* 22 Quel vêtement convient au disciple du Christ?**
981 A 2	Q 11, 31	Dans le GA, la *Q* 11, 27-28 est transposé juste derrière la *Q* 11, 29-30.	
981 A 7	*Q* 11, 32		
			***GR* 23 De la ceinture**
981 C 10	*Q* 11, 41	fin de la *Q* 11.	

respectivement six et trois occurrences,[144] Basile ne les applique qu'ici à l'habit religieux et une fois pour toutes. Cette observation nous amène donc à opter pour l'ajout postérieur de Basile. D'autre part, il faut remarquer le changement du point de vue pour le vêtement. Selon la *Q* 11 (> *GR* 22) et la *Q* 129 (= *PR* 90), un seul vêtement adapté pour divers besoins peut

[144] *Biblia Patristica 5*, Paris, 1991, pp. 254 et 404.

suffire dans la vie, mais Basile suggère dans la *Q* 143 (*PR* 210) évidemment la possibilité d'avoir plusieurs vêtements pour différents usages.[145]

III. Divison primitive des *GR* 1-23

La division des *GR* Vulgate (55 *GRv*) n'est pas primitive, dans la mesure où la scholie nous rapporte le caractère tardif. Introduisons la quatrième scholie pour faciliter la compréhension.

> Scholie 4. De ces cinquante-cinq *capitula*, le très ancien manuscrit n'en avait que dix-huit, qui sont en fait vraiment des interrogations ascétiques ; quant aux autres, ils ont été ajouté peu à peu par des lecteurs. En effet, dans le très ancien manuscrit, quelqu'un en a ajouté neuf autres ; dans le manuscrit provenant de Césarée, 32 ; dans les exemplaires conservés en Orient, 20 ; et dans ceux des différentes régions, plus ou moins. Quant à nous, nous avons écrit en pleine page les dix-huit interrogations ; et tout le reste, nous l'avons ajouté dans la marge, car c'est ainsi qu'on le trouve dans les exemplaires conservés en Orient.[146]

Je voudrais relever deux points dans cette scholie. Premier point : les *GR* ont pu être divisées très facilement d'une manière variable. La scholie nous offre déjà plus de 5 sortes de division. La tradition manuscrite confirme cette aisance à fractionner les *GR*.[147] Deuxième point : le scholiaste mentionne un manuscrit plus ancien que la Vulgate, qui n'avait que 18 *GR*. Il fait remonter la seule disposition des 18 interrogations à Basile lui-même, et n'attribue qu'à la plume des lecteurs tardifs les divisions plus nombreuses. Mais, cette explication sur la division des *GR* ne doit pas être acceptée inconditionnellement, puisque les critiques modernes ne s'accordent pas avec elle : «le très ancien manuscrit» (ἡ ἀρχαιοτάτη βίβλος) dont il parle n'existe plus, et ni Gribomont ni Fedwick n'en considèrent la disposition comme un archétype dont découlent les autres divisions. A ce stade, profitant des études sur la tradition des manuscrits, je pense que ce qui est important c'est de trouver une logique interne dans le texte pour arriver à la division d'origine basilienne des *GR*.

---

[145] L'esprit de la *Q* 11 et la *Q* 129 est eustathien. Sozomène rapporte que les disciples d'Eustathe de Sébastée usaient d'un vêtement 'étrange et inhabituel' (*HE* III, 14 33, SC 418, p. 133). La lettre 223 de Basile est révélatrice de l'esprit de la *Q* 11 et la *Q* 129 : «puisqu'on ne peut connaître les sentiments secrets de chacun de nous, je pensais qu'un humble vêtement était une marque suffisante d'humilité, et il me suffisait, pour être convaincu, de l'épais manteau, de la ceinture et des chaussures de cuir cru » (*ép.* 223 *III* 11, 4-8). Cf. B. Gain associe, à partir des homélies de Basile de Césarée, 'une seule tunique' à la classe des pauvres (Gain, *Cappadoce*, p. 251).

[146] Pour la traduction et le texte grec, voir Gribomont, *Histoire*, pp. 153-154.

[147] Voir *supra* pp. 154 et 155, n. 10.

Table de concordance des *Grandes Règles* légèrement modifiée par nous

à partir de Gribomont (*Histoire*, p. 171-173 ; cf. Fedwick, *Ascetica*, pp. 88-90)

	R	**O**	**N**	**K**	**S**	**H**	**I**	**V**
	Rufin	**Orient**	**Nil**	**Arabe**	**Studite**	**Arménien**	**Istanbul**	**Vulgate**
	1	= 1	1	?	0	1	1	1
Série A	2, 1-57	> **2**	**2**	15	1	2	2	2
	2, 58-69	> Tit	Tit	16	2	3	3	3
	2, 70-73	= Tit	Tit	**Txt**	3	4	4	4
	2, 74-93	> Tit	Tit	17	4	5	5	5
	2, 94-112	>**Txt**	Tit	**Txt**	5	6	Tit	6
	3	> 3	3	18	6	7	6	7
	4	> 4	4	19	7	8	7	8
	5	> 5	5	20	8	9	8	9
Série B	6 + 7,13	> **6**	**6**	**21**	9	10	**9**	10
	–	Tit	Tit	**Txt**	10	11	Tit	11
	–	Tit	Tit	**Txt**	11	12	Tit	12
	–	Tit	Txt	**Txt**	Txt	Txt	Tit	13
	7, 14-15	> Tit	Txt	**Txt**	Txt	Txt	Tit	14
	7, 1-10	> 7	7	22	12	13	10	15
Série C	8, 1-25	= **8**	**8**	**23**	**13**	**14**	**11**	16
	8, 26-37	> **Txt**	**Txt**	**Txt**	**Txt**	**Txt**	Tit	17
	–	**Txt**	**Txt**	**Txt**	**Txt**	**Txt**	Tit	18
	9	= 9	9	26	14	15	Tit	19
	–	10	10	27	15	16	12	20
	10	> 11	11	28	16	17	13	21
Série D	11, 1-31	> **12**	**12**	29	**17**	18	**14**	22
	11, 32-41	= Tit	**Txt**	?	Tit	19	Tit	23
		↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓
	Dernier numéro des *GR*	**20**	**20**	**30**	**41**	**44**	**44**	**55**

La colonne R, introduite par nous, correspond à l'édition de Zelzer de la *Basili Regula*.
Le chiffre V de la dernière colonne renvoie au texte de Migne.
Le chiffre O renvoie à deux manuscrits de cette famille, Vatican 1998 et Athènes 223 (*Histoire*, p. 56).
La colonne N est faite d'après un seul manuscrit de cette famille, Vatican grec 2011 (*Histoire*, p.45).
Le chiffre K correspond au Beyrouth arabe 482 (*Histoire*, p. 83).
La colonne S renvoie à tous les mss. studites (*Histoire*, pp. 26-31).
Le chiffre H renvoie à l'édition et traduction arménienne de G. Uluhogian, *CSCO* 536 et 537 (cf. Gribomont se réfère à la Casanate 2053, Gribomont, *Histoire*, p. 65).
Le chiffre I, introduit par nous, correspond au manuscrit Istanbul, appelé A2 , dont la division des *GR* est tenu pour archaïque par Fedwick (pour sa table de concordance, *Ascetica*, pp. 652-654).

Nous allons choisir la division la plus détaillée (la Vulgate : 55 *GR*) et la moins dans la tradition des manuscrits (la recension Orient : 20 *GR*) pour déceler le nombre archaïque des questions des *GR*. Les autres divisions échelonnées entre ces deux extrêmes, et des *GR* sans numérotation que conservent les manuscrits, nous aideront occasionnellement à formuler une conclusion. Il faut reprendre avant tout le schéma de Gribomont, avec quelques modifications introduites pas nous, sur la division des *Grandes Règles* pour qu'on puisse plus facilement comprendre les variantes des manuscrits. Fedwick en fournit un plan détaillé,[148] mais pour simplifier l'analyse, il suffit de nous appuyer sur son précurseur. Dans la table présentée à la page suivante, le sigle Tit désigne les sous-titres, qui signalent plus ou moins le changement de sujet, et le sigle Txt indique que le texte se poursuit sans aucune distinction. Ainsi, les *GR* 2-6 de la Vulgate dont chaque question est numérotée, correspondent à la *GR* 2 de la recension d'Orient qui a les trois sous-titres, et qui d'autre part ne contient que le texte sans titre dans son équivalent de la *GRv* 6.

A. Analyse de la série C (*GRv* 16-18)

La recension de la Vulgate est disposée en suivant trois numérotations distinctes dont l'interrogation ou les titres sont les suivants : Εἰ ἀναγκαῖον τῷ μέλλοντι εὐσεβῶς ζῆν τὸ ἐγκρατεύεσθαι (*GRv* 16) ; Ὅτι δεῖ καὶ γέλωτος ἐγκρατῶς ἔχειν (*GRv* 17) ; Ὅτι δεῖ πάντων τῶν παρατιθεμένων ἡμῖν ἀπογεύεσθαι (*GRv* 18). Par contre, les autres témoins sont rassemblés sous un numéro et même sans distinction de titres pour les *GR* 17 et 18. Par exemple, on voit dans la tradition arménienne (sigle H) un seul titre et numéro portant sur le texte correspondant aux *GR* 16-18 : « Del fatto che la temperanza è necessaria per colui che ha intenzione di vivere con pièta » (*CSCO* 537, p. 54).[149] En effet, le titre de la *GR* 17 (l'abstinence du rire) s'accorde très mal avec le thème de l'*Ajout* de la *GR* 17 (voir notre table de concordance p. 213). Etant donné que l'idée de l'*Ajout* selon laquelle la faiblesse corporelle constituerait un véritable signe des chrétiens, l'*Ajout* de la *GR* 17 ne doit pas se détacher de la *GR* 18, appartenant originairement à une anthologie de questions et qui 'traite d'un ton apologétique une question de controverse, préoccupée de distinguer l'ascétisme du dualisme

---

[148] Fedwick, *Ascetica*, pp. 88-91 ; 652-654.

[149] L'édition de la recension arménienne d'Uluhogian (voir *supra* l'introduction p. XI, sigle H) est faite, entre autres, sur quatre manuscrits complets médiévaux datés de XIII[e] siècle et un manuscrit daté de XIIe siècle, qui constituent les meilleurs témoins pour la tradition arménienne (*CSCO* 536, pp. XV-XXVIII). La Casanate 2053 à laquelle Gribomont se réfère dans son *Histoire*, p. 65, n'est que datée de 1625 (*CSCO* 536, pp. XXXVI-XXXVII).

manichéen'.[150] Ainsi, si on voulait diviser l'unité C en trois, la *GR* 18 devrait commencer au milieu de l'*Ajout* de la *GR* 17. Selon notre opinion, le manuscrit du Pont, modèle de la Vulgate, qui a divisé les *GR* en 55 *capitula*[151] devait considérer 964 B 15 (voir notre tableau, p. 215) comme le début de la *GR* 18. Mais, comme il a mal compris le texte de Basile, il a eu tort de fermer très tôt la *GR* 17 et d'ouvrir très tard la *GR* 18. Sa maladresse prématurée nous permet, à l'inverse, de saisir, sans hésitation, la division archaïque, que soutient la tradition manuscrite qui n'a qu'un seul numéro par rapport à la Vulgate. Ailleurs, la disposition du manuscrit d'Istanbul ne peut pas être primitive dans la mesure où les deux titres qu'il contient tombent dans la même erreur que celle de la recension de la Vulgate.

B. Analyse de la série D (*GRv* 22-23)

Dans la Vulgate, la *GR* 22 a une interrogation, alors que la suivante n'a qu'un titre 'sur la ceinture' avec un numéro indépendant. Dans la tradition manuscrite, la division de l'unité D est variable, comme dans notre table de concordance des *GR*. L'argumentation très persuasive sur sa disposition primitive provient tout d'abord de la comparaison avec la *Q* 11. La *Q* 11 traite de la question de l'habit religieux, des vêtements, chaussures, ceinture, ... et Basile la transcrit seulement avec une addition legère (voir notre étude pp. 220-221) pour rédiger la série D. Pourquoi Basile a-il morceler l'ancienne règle pour ne pas y appliquer la signification du terme κατὰ πλάτος ? On en voit très mal la raison. Il faut d'ailleurs encore mentionner l'étroitesse d'esprit de la main tardive, occupée à fractionner inconvenablement en deux numéros la série D unifiée. L'interrogation que la Vulgate donne à la *GR* 22 est *τί τὸ πρέπον* ἔνδυμα τῷ Χριστιανῷ. En effet, la dernière ligne de sa réponse concerne les chaussures. A son tour, le titre avec le numéro 23 est περὶ τῆς ζώνης, mais les huit dernières lignes de sa réplique concerne le nombre de vêtements, ce qui revient à la question originaire de la série D. Cette observation nous conduit à conclure que ni le numéro 23 du chiffre H et V, ni le titre sans numérotation du chiffre O et S ne peuvent sortir directement de la main de Basile. En principe, l'auteur considère la série D en une seule question comme *Règle* constitutionnelle de l'habit religieux,[152] et ce point rend postérieur les autres divisions des manuscrits.

---

[150] Gribomont, *Histoire*, p. 250.
[151] La recension provient du manuscrit du Pont, selon la scholie 3, voir, *ibid.*, p. 153.
[152] Basile ne permet pas à ses frères d'«avoir deux tuniques» (*GR* 23=*Q* 11), mais ailleurs (*PR* 210=*Q* 143) il admet la necéssité de plusieurs habits. Comment peut-on expliquer cette contradiction apparente? Peut-être, Basile a changé son point de vue théorique de la *Q* 11 en acceptant dans la *Q* 143 les besoins réels des plusieurs habits de la vie quotidienne. Cet exemple constitue un cas où l'idéalisme évangélique qui renvoie à Lc 3, 11 s'adapte aux nécéssités quotidiennes. On a déjà vu un autre exemple de l'évolution des idées dans les

C. Analyse de la série B (*GRv* 10-14)

Il faut avant tout consulter notre tableau de concordance de la page 215. Basile utilise une structure d'encadrement pour composer la série B. Il se sert de la *Q* 6 et *Q* 7, 13-15. Au début de la série B, l'auteur copie presque entièrement la *Q* 6 (> *GR* 10) et à sa fin, il remet la *Q* 7, 14-15(> *GR* 14). Quant à la *Q* 7,13 qui concerne les responsables pour la probation des postulants adultes, il la situe dans la *GR* 10 (945 C 5-7, juste après *Q* 6, 7, voir notre tableau) : or, cette position énigmatique a échappé à l'observation de A. De Vogüé et K. Zelzer.[153] En revanche, la *Q* 7, 1-10 (> *GR* 15), qui traite des postulants-enfants, est coupée pour être mise juste après la série B. Il ne faut donc pas considérer dans cet arrangement la *GR* 10 et la *GR* 14 comme indépendantes l'une de l'autre, mais attachées l'une à l'autre. Selon notre réflexion d'encadrement, les témoins N, K, S et H s'accordent à l'idée basilienne, et les autres O, I et V y sont étrangères.

Après avoir façonné l'encadrement, l'auteur développe la réglementation sur les esclaves, les gens mariés et les nouveaux-venus. La version arabe ne fournit ni numérotation ni titre à ce développement, alors que la recension de la Vulgate numérote chacune d'entre elles (*GR* 11-13). Les autres sont échelonnées entre les deux. Les *GR* 11-13 sont très facile à fractionner. Les exordes de chaque sujet donnent les mots-clés pour les titres. Comme la Vulgate, doit-on considérer ce développement comme trois règles individuelles ou un unique encadrement des postulant-adultes (équivalent à la *GR* 10 et 14) comme la version arabe ?

Il semble que la division des *GR* 11-13 n'est pas convenable à la pensée basilienne. Le premier mot de la *GR* 12 est καὶ : indice qui montre que les *GR* 11 et 12 sont reliées dans la logique de l'auteur. Il faut aussi indiquer l'inconvenance du titre de la *GR* 13. Son titre est la première phrase du thème : «qu'il est utile d'exercer également au silence les nouveaux venus».[154] Mais à partir de la deuxième phrase, Basile écrit quelques lignes sur la parole appropriée à l'ascèse, un de ses thèmes préférés.[155] En tout cas, la prescription des esclaves, gens mariés et nouveaux-venus (*GR* 11-13), ne peut être comprise convenablement hors de l'encadrement des postulants-adultes (*GR* 10 et 14), et en conséquence il serait préférable d'opter pour une seule numérotation dans cette série B. En effet, s'il faut trouver la disposition

---

réglementations consécutives *Q* 5 (>*GR* 9) → *Q* 31 (=*PR 187*) → *GR* 9 (<*Q* 5) (voir notre analyse *supra* pp. 205-207).

[153] De vogüé, *le mouvement 3*, p. 266, note 131; p. 267, note 137. Zelzer, *Basili Regula*, p. XXX. Il est assez vraisemblable que la *Q* 7, 11 et 12 est absorbé par les *GR* 11et 12. La *Q* 7, 13 est une première mention sur la hierachie dans la Fraternité.

[154] Cf. *Q* 137 (= *PR* 173) ; *Q* 136 (=*PR* 208)

[155]Voir *GR* 33 ; *ép.* 2,5.

primitive de Basile, le meilleur choix sera K plutôt que O, N ou I, parce que l'évolution s'explique mieux à partir de la première qui ne dispose d'aucun titre, vers les dernières qui en possèdent plus ou moins. Pourtant, même si la série B est formé d'une seule question, il faut distinguer des couches différentes. L'encadrement est composé du *PA* et d'*Ajouts* postérieurs (la *Q* 6 et 7, 13-15 + les six Ajouts). Les *GR* 11-13 auraient appartenu à un recueil provisoire de questions et réponses, intermédiaire entre le *PA* et le *GA*. Ainsi, l'évolution chronologique des *GR* 10-14 peut être le suivant : *Q* 6 et *Q* 7, 13-15 > *GR* 11, 12 et 13 > l'*Ajout* 10, 1-5 et l'*Ajout* 14.

D. Analyse de la série A (*GRv* 2-6)

Le premier argument sur la série A porte d'abord sur la question de la pertinence de la numérotation indépendante de la *GR* 4. Comme notre étude détaillée plus haut (p. 181) et notre table de concordance des *GR* nous le montrent, la section de la *GR* 4 est très courte (seulement 14 lignes), et cette étrange brièveté, par rapport aux autres *GR*, d'une colonne et demi (*GR* 6) à quatre colonne (*GR* 2) nous permet de douter de sa numérotation individuelle dans les *Grandes Règles*. Chaque division dans cette série est consacrée à des fondement doctrinaux de la vie commune. Débutant par l'amour de Dieu (*GR* 2), ensuite l'amour du prochain (*GR* 3), Basile fait un préambule majestueux à la nécéssité de vivre ensemble. En effet, l'accomplissement des doubles commandements primordiaux n'est possible autant qu'on puisse éviter la distraction de l'âme (τὸ ἀμετεώριστον : *GR* 5) et pour cela, l'auteur exige le recul par rapport à la société séculière (τὸ ἰδιάζειν : *GR* 6). Ainsi se présente l'introduction solenelle, sans doute mûrement réfléchie et en même temps scrupuleusement monnayée.

Que signifie la brièveté de la *GRv* 4 ? Comme De Vogüé le note d'une façon pertinente, la quatrième division de la Vulgate, qui parle d'un lien entre l'amour et la crainte de Dieu, ne doit rester qu'une «parenthèse» au sujet de l'amour de Dieu et nous sommes d'accord lorqu'il dit que le *GA* en fait maladroitement «une question à part».[156] En effet, on a des manuscrits qui rassemblent les *GRv* 2-6 sous un numéro, surtout la tradition K qui ne transmet que le texte de la *GRv* 4. Quant à *GRv* 4, les quatre dernières traditions S, H, I et V n'ont pas de disposition authentique, son titre «περὶ φόβου Θεοῦ» (de la crainte de Dieu) ne réussit pas à trahir le corps du texte, puisque l'auteur réserve la crainte de Dieu aux débutants, mais aussi manifestement l'amour de Dieu aux avancés et consacrés depuis leur enfance.

[156] De Vogüé, *le mouvement* 3, p. 256.

Dans ce cas-là, la tradition O et N ne précède pas, dans la problématique de l'authenticité de la mise en question de la *GR* 4, le témoignage de celle de K.

La deuxième argumentation sur l'unité A concerne l'inauthenticité de la numérotation de la *GR* 6, en se référant à la tradition O et K. Ces deux traditions sont transmises sans titre ni numéro. Ce phénomène peut s'expliquer par la texte lui-même. La *GR* 5, amplifiée de deux nouveaux ajouts postérieurs, est consacrée au thème 'ne pas se distraire' (ἀμετεώριστον). En effet, la *GR* 6 s'associe ouvertement au sujet de la *GR* 5 avec son exorde qui se donne ainsi «Συντελεῖ δὲ πρὸς τὸ ἀμετεώριστον τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἰδιάζειν κατὰ τὴν ὀικησιν» (En effet, le fait d'habiter à l'écart du public contribue aussi à la vie contre distraction de l'âme).[157] Le point de vue de la tradition O et K qui ne dispense ni titre ni numéro pour la *GR* 6 (῞Οτι ἀναγκαῖον τό ἰδιάζειν) ne peut être éclairé que par cette première phrase, car tout de suite le développement du texte se concentre jusqu'à la fin sur le thème prévu à l'exorde, «mener la vie retirée » (τὸ ἰδιάζειν). D'autre part, dans ce contexte, il est facile de comprendre pourquoi les autres traditions N, S, H, I et V, fournissent au discours sur la nécessité de la retraite un titre avec ou sans option de numérotation. Mais, on peut donner difficilement la priorité chronologique aux cinq traditions plus précises, car au fur et à mesure les textes sont en général de plus en plus fractionnés par rapport à l'original.

La dernière observation porte sur le rapport entre la disposition du *PA* et celle du *GA*. Quand on voit les série C et D, on trouve sans difficulté une méthode d'édition basilienne. Le compositeur des *Ascéticons* ne démembre pas la seule question du *PA* en numérotation plurielle. Les *Q* 8 et 11 ne sont pas morcelées dans les recensions du *GA* conservant les traces primitives que nous avons marqués en gras dans notre table. Du reste, l'encadrement de la série B révèle l'intention de façonner une seule série au moyen d'un tricotage de deux questions, la *Q* 6 + 7, 13-15, laquelle est approuvée par les quatre traditions (O, N, K et I). Il est donc justifié d'appliquer la même argumentation à la première série. La *Q* 2, même la plus étendue, mais pas fragmentée dans le *PA*, doit-elle demeurer fractionnée dans sa deuxième composition ? Est-ce que le morcellement de l'unité A comme dans quelques traditions peut correspondre à l'idée basilienne qui veut ériger magistralement les fondamentaux du cénobitisme comme la *Q* 2 l'a déjà fait? Etant donné que les trois manuscrits de notre table (O et N) trahissent la représentation d'une seule numérotation de la série, la conclusion rejoint notre réflexion, selon laquelle la série A ne disposait pas de titres, comme d'ailleurs notre argumentation sur ceux des *GRv* 4 et 6 l'a démontré partiellement.

---

[157] 925 A 4-5.

Conclusion

Notre premier intérêt pour les *Ascéticons* était d'obtenir un point de départ net et évident qui puisse nous aider à décrire l'évolution des Fraternités basiliennes. Je crois que par l'analyse comparative entre les *Q* 1-2 et *GR* 1-6, ensuite les *Q* 3-11 et *GR* 7-23, cette objectif est accompli partiellement. Le traducteur latin 'manipule' avec réserve son modèle grec pour ne pas en déformer le sens, et dans cette direction, on peut dire qu'en générale sa méthode d'adaptation est fidèle à l'idée basilienne, malgré quelques mécompréhensions ou périphrases. Sa fidelité nous permet de retrouver dans les *GR* 1-23 les couches ajoutées propres au *Grand Ascéticon*, et les phrases grecques du premier *Ascéticon* conservées ainsi que celles qui sont supprimées dans le *Grand Ascéticon*.

Les *ajouts* postérieurs de Basile sont vraiment tels, ils n'appartiennent pas aux omissions rufiniennes, car notre liste exhaustive de celles-ci (les 18 occurrences dans la *Q* 1-2 et les 17 occurrences dans les *Q* 3-11) a montré leurs particularités dans la version latine : elles concernent surtout les citations bibliques, n'ayant pas d'importance dans le développement du texte, ni la même longueur que les *ajouts* manifestes. Ces derniers sont en principe des écrits réfléchis inspirés par les circontances historiques (*Ajouts* 2,2 ; 3 ; 5,1-2 ; 6 ; 7,1-3 ; 8, 1-2 ; 9, 1-2 ; 10, 1-5; 14; 17; 21), sinon des questions empruntées (*Ajout* 11 = *GR* 11 ; *Ajout* 12= *GR* 12 ; *Ajout* 13= *GR* 13 ; *Ajout* 18= *Ajout* 18,1 + *GR* 18 ; *Ajout* 20 = *GR* 20) dans la série des *Grandes Règles* à partir d'un recueil, phase intermédiaire entre le *PA* et le *GA*. En revanche, l'*Ajout* 2-1 appartient à un exposé systématique tout à fait théorique et la *GR* 15 résulte de la synthèse des nombreuses questions qui sont situées chronologiquement après le *PA*, à la suite de ce fait lesquelles n'ont pas survécu dans les *PR*.

Les sections additionnées dans le *GA* sont tellement importantes que l'évolution du cénobitisme basilien ne peut se dégager correctement dans les *GR* 1-23 que par leur analyse. On peut ainsi établir les préoccupations de Basile à la fin de sa vie, et c'est ce que nous avons essayé de montrer. Dans cette démarche, nous nous sommes souvent référés aux lettres de Basile ainsi qu'aux autres *Grandes* ou *Petites Questions*. En général, avec cette méthode d'analyse on a pu relever l'ordre chronologique des trois composants principaux des *GR* 1-23 : les *Q* 1-11 > les questions emprutées à partir d'un recueil hypothétique intermédiaire entre le *PA* et le *GA* > les *Ajouts* écrits. Les derniers ont le même âge que le premier *GA*, puisqu'ils n'existent qu'au moment de la révision des *Q* 1-11. Ailleurs, notre texte critique permet de retrouver dans le *GA* la forme initiale grecque et perdue des *Q* 1-11 du *Petit Ascéticon*.

Dans notre étude relative à la division primitive des *GRv* 1-23, on ne peut tenir pour originelle celle de la Vulgate, étant donné qu'on constate quelques erreurs qui témoignent une mécompréhension des textes ou de leur *Sitz-im-Leben*. Le manuscrit pontique (la *Vulgate*) aurait la *GRv* 18 plus tôt, s'il voulait diviser le corps du texte en éléments distinctifs. A propos de la *GRv* 23, il ne l'aurait pas intitulée de manière inappropriée, s'il avait été un éditeur plus attentif. Quant aux *GRv* 10-14, on y trouve une méthode de composition particulière à Basile. Il se sert d'un encadrement pour les ordonner, en choisissant comme prélude la *Q* 6 et comme conclusion les trois dernières versets de la *Q* 7. Cette structure littéraire implique tacitement que la série de B des *GRv* 10-14 était, à l'origine, unifiée en une seule Règle. En ce qui concerne les *GRv* 2-6, dignes d'être appelées 'la Constitution du cénobitisme', la Vulgate a sans doute tort de fournir aux *GR*v 4 et 6 un titre avec la numérotation, et d'autre part il faut être attentif au fait que les traditions O et N dispensent à cette unité A une seule numérotation. Dans notre argumentation, on constate que la version arabe conserve des traces archaïques sur le démembrement des *GR*. Finalement le fractionnement originaire des *GRv* 1-23 doit être considérée, selon notre analyse, comme les 12 *Grandes Règles* au lieu des 23, qui correspond à la tradition O et N.

Notre étude est basée sur les témoignages des scholies de la Vulgate que Gribomont a éditées. La mention de la scholie 2 qui affirme que le *PA* (τὸ μικρὸν ἀσκητικόν) fut rédigé avant l'épiscopat de Basile s'avère authentique, parce que l'*Ajout* 7-3 permet de fixer son *terminus ad quem* à l'année 368. Quant à la division archaïque des *GRv* 1-23, notre réflexion la doit directement à la scholie 4 et en même temps à la scholie 6 : celle-ci attribue à Basile lui-même l'appellation des *Grandes Règles* (κατὰ πλάτος) et grâce à celle-là nous pouvons remarquer les contradictions internes au fractionnement des *GR* de la Vulgate, en nous appuyant sur la recension Orient. C'est à partir de ce point de vue que notre travail sera poursuivi dans les *GR* 24-55 propres au *GA*, et nous y retrouverons à nouveau le fait que les scholies touchent directement la tradition pontique, ainsi que césaréenne, tradition locale qui n'est connue par aucun document antique, ni même par le cercle des pères cappadociens.

CHAPITRE CINQUIEME

La composition des *GR* 24-55 du *GA*

* * *

Le contenu des *GRv* 1-23, autrement mieux présenté en *GRo* (recension Orient) et *GRn* (recension) 1-12 dont l'unité littéraire est évidemment très lâche à cause de son caractère remanié par rapport à la structure beaucoup plus solide de son équivalent des *Q* 1-11, est constitué principalement du fondement général de la vie commune ; tout ce qu'on peut relever en matière de hiérarchie du cénobitisme tient en trois références.[1] Par contre, les chapitres propres au *GA*, les *GR* 24-55 se caractérisent par des particularités distinctes de la section précédente. On peut trouver de nombreuses mentions sur la hiérarchie verticale et le système structural des Fraternités ainsi que des règlements concrets, par exemple les horaires de la prière, le travail, la vente des produits du travail manuel, les achats nécessaires à la vie commune, etc. Cette nouvelle augmentation du deuxième *Ascéticon* a une structure littéraire si ferme que certaines études du dernier siècle ont à son propos une vue d'ensemble commune.[2]

Cependant, si les analyses des savants sur la deuxième partie des *GR* ont été effectuées selon une méthode d'observation intuitive, il faudrait incorporer à notre étude une autre mesure dans laquelle les principes internes du texte lui-même peuvent permettre de fixer des relations chronologiques parmi les *GR* 24-55. La chronologie est très importante dans cette partie qui aborde les différents systèmes et institutions du cénobitisme basilien. Elle l'est d'autant plus qu'il est presque impossible de l'établir en suivant les *PR* qui sont déjà regroupées selon des logiques thématiques dans les manuscrits ; il est donc légitime de se référer d'abord à la chronologie des *GR* pour les cas où on a besoin d'établir celle des *PR*. Enfin, établir la chronologie facilite la compréhension de la méthode de composition des *GR* 24-55 et celle-ci aide à éclairer le sens des *Règles* «κατὰ πλάτος ». Avec cet objectif, plusieurs pages seront consacrées à l'étude du manuscrit d'Istanbul Patr. Oec. S. Trinité 105 pour démontrer sa mécompréhension du sens des *GR*, en même temps que la qualité de sa lecture.

---

[1] Voir *infra* p. 258.

[2] Laun, *op.cit.* pp. 57-59. H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien, Die Überlieferung des Messalianischen Makarios Schriften*, Leipzig, 1941, pp. 452-453. Gribomont, *Histoire*, pp. 252-254.

I. Comparaison entre les *GR* 46-54 et *GR* 24-36.

Avant tout, on peut constater que les *GR* 46-54 ont leur équivalent dans les *GR* 24-36. Gribomont a fourni une liste de confrontation brève entre les deux séries, mais elle n'est pas exhaustive, ni analysée de manière approfondie.[3] Les *Ascéticons* conservent des questions doubles qui traitent d'une manière identique la même problématique.[4] Les deux séries des *GR* 46-54 et 24-36 ne sont pas des questions doubles, parce qu'elles décrivent de façon différente des problématiques similaires. Il faut bien réfléchir à cette singularité qui apparaît comme un trésor où on peut déceler des clés pour l'évolution des monastères basiliens.

A. Les *GR* 46 et 26

GR 46	*GR* 26
(a) Πᾶν δὲ ἁμάρτημα ἀναφέρεσθαι δεῖ (b) τῷ προεστῶτι, (c) ἢ παρ᾽ αὐτοῦ τοῦ ἡμαρτηκότος, ἢ παρὰ τῶν συνεγνωκότων, (d) ἐὰν αὐτοὶ θεραπευθῆναι μὴ δυνηθῶσι, κατὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου προστεταγμένον· (1036 A 5-8) + 14 lignes à venir	(a) Δεῖ δὲ καὶ τῶν ὑποτεταγμένων ἕκαστον, (d) εἴ γε μέλλοι ἀξιόλογον προκοπὴν ἐπιδείκνυσθαι, καὶ ἐν ἕξει τῆς κατὰ τὰ προστάγματα τοῦ Κυριοῦ ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ ζωῆς γενέσθαι, (c) μηδὲν μὲν ψυχῆς κίνημα ἀπόκρυφον παρ᾽ ἑαυτῷ, μηδένα δὲ λόγον ἀβασανίστως προΐεσθαι, (a) ἀλλ᾽ ἀπογυμνοῦν τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας (b) τοῖς πεπιστευμένοις τῶν ἀδελφῶν εὐσπλάγχνως καὶ συμπαθῶς ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἀσθενούντων. (985 C 13-988 A 2) + 4 lignes à venir

Il y a deux points à remarquer. Dans la première *GR*, c'est au supérieur du monastère (προεστώς) que les cénobites doivent faire leur confession, alors que la deuxième évoque d'une façon ambigüe les responsables puisque le mot οἱ πεπιστευμένοι désigne simplement ceux qui ont reçu la charge. Ensuite, il faut indiquer la ressemblance structurale des phrases. La *GR* 46 présente un cas de parison relevé par l'anaphore (c), et la *GR* 26 l'antitheton relevé par le même (c). Celle-ci est plus étendue que celle-là, mais on a l'impression que l'auteur emprunte plus ou moins à la première des éléments littéraires de la *GR* 26.

B. Les *GR* 47 et 28,1

[3] Gribomont, *Histoire*, p. 254.
[4] Par exemple, *PR* 296 et 12, 64 et 228, 5 et 14, 67 et 309.

GR 47

(a) Τὸν δὲ μὴ καταδεχόμενον
(b) τὸ παρὰ τοῦ προεστῶτος ἐγκριθέντα
(c) χρὴ φανερῶς ἢ ἰδίᾳ αὐτῷ ἀντιλέγειν, εἴ τινα ἔχοι λόγον ἰσχυρὸν κατὰ τὸ βούλημα τῶν Γραφῶν, ἢ σιωπήσαντα τὸ προστεταγμένον ποιεῖν.

Εἰ δὲ αὐτὸς αἰσχύνοιτο, ἄλλοις τισὶ μεσίταις πρὸς τοῦτο χρησάσθω, ἵνα,
εἰ μὲν παρὰ τὴν Γραφὴν εἴη ἡ διαταγή, ἐξέληται καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς βλάβης·
εἰ δὲ δειχθείη κατὰ λόγον τὸν προσήκοντα γενομένη,
καὶ ἑαυτὸν διακρίσεως ματαίας καὶ ἐπικινδύνου ἐλευθερώσῃ.
+ citation Rm 14,23 et Mt 18,6.

(d) Εἀν δέ τινες ἐπιμένωσι τῇ ἀπειθείᾳ, λάθρᾳ μὲν καταμεμφόμενοι, μὴ δημοσιεύοντες δὲ τὴν λύπην, ὡς καὶ διακρίσεως αἴτιοι τῇ ἀδελφότητι, καὶ τὴν πρὸς τὰς ἐντολὰς πληροφορίαν διασαλεύοντες, καὶ δυσπειθείας καὶ παρακοῆς διδάσκαλοι, ἐκβαλλέσθωσαν τῆς ἀδελφότητος.
+ citation Pr 22,10 et I Cor 5,13,6.
(1036 B 13-1037 A 5) Texte intégral de la *GR* 47

GR 28

(a) Τῷ μέντοι ὀκνηρῶς δαικειμένῳ
(b) πρὸς τὴν ὑπακοὴν τῶν ἐντολῶν τοῦ Κυρίου
(c) πρῶτον μὲν συμπάσχειν πάντας χρὴ ὡς νενοσηκότι μέλει, καὶ ταῖς ἰδίαις παραινέσεσι τὸν προεστῶτα πειρᾶσθαι αὐτοῦ τὴν ἀρρωστίαν ἐπανορθοῦσθαι·

(d) ἐπιμένοντα δὲ τῇ ἀπειθείᾳ καὶ τὴν διόρθωσιν μὴ δεχόμενοι ἐμβριθέστερον ἐλέγχειν ἐπὶ πάσης τῆς ἀδελφότητος, καὶ μετὰ πάσης παρακλήσεως προσάγειν αὐτῷ τὰς ἰατρείας·
(988 C 2-9) + environs une colonne à venir

J'ai transcrit, sauf les trois citations bibliques, toute la *GR* 47, alors que j'ai seulement copié les huit premières lignes de la *GR* 28. Ces deux *Règles* s'accrochent littérairement l'une à l'autre, car les éléments des phrases sont constitués d'une façon symétrique. Quant au sens de l'évolution, la première est sans doute dans sa forme littéraire une révision de la deuxième. Mais l'inverse n'est pas possible. Dans la *GR* 28, il s'agit de l'obéissance évangélique, alors que la *GR* 47 se situe dans un système plus centralisé ; l'ordre provient dans la *GR* 28 des commandements du Seigneur dont la référence principale est Phil 2, 8 ('obéir jusqu'à la mort')[5] et dans la *GR* 47 du supérieur du monastère. Basile crée, dans le troisième élément de la *GR* 47, un système très élaboré pour résoudre un conflit entre supérieur et inférieur dont les aspects ne sont pas unilatéraux ; la prescription porte sur la conformité (κατὰ λόγον) biblique des décisions (τὰ ἐγκριθέντα et τὸ προστεταγμένον) ou ordres (ἡ διαταγή) pris par le supérieur, et Basile réglemente une intervention éventuelle de l'agent intermédiaire entre les deux parties en conflit, si l'inférieur le demande. Ce système casuistique très étudié de la *GR* 47 démontre que le règlement de la *GR* 28, qui présume unilatéralement la correction du chef

[5] Cf. Girardi, *Basilio di Cesarea*, p. 190.

de monastère à l'égard de l'inférieur, n'était pas efficace dans tous les cas, et cette expérience oblige donc Basile à rédiger une nouvelle 'loi' monastique.

La *GR* 47 ne doit nullement être considérée comme une réponse improvisée aux entretiens de l'évêque de Césarée avec ses frères ascètes. Au contraire, elle est, semble-t-il, le produit du simple travail littéraire de Basile, informé des circonstances inattendues de la centralisation du monastère et conscient de la nécessité d'une réglementation minutieuse qui préconise l'obéissance aux préceptes évangéliques plutôt qu'aux réglements conventionnels. Lors de la rédaction de la *GR* 47, l'évêque de Césarée travaille sur le texte déjà écrit de la *GR* 28. Et c'est à cause de son caractère réfléchi que la cadence musicale résonne dans la structure symétrique des phrases ajoutées ; l'antitheton (μὲν...δὲ) relevé par l'omeoteleuton intérieur (καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν καὶ,... καὶ ἑαυτὸν ...καὶ) et par le parison (παρὰ τὴν Γραφὴν εἴη ἡ διαταγή... κατὰ λόγον τὸν προσήκοντα γενομένη).

C. Les *GR* 48 et 27

Cette confrontation est intéressante, voire énigmatique. Le rapport littérale des expressions soulignées entre les deux *Règles* est aussi net que les comparaisons précédentes. Leur ressemblance textuelle est ailleurs plus frappante. Sauf les premières lignes de la *GR* 48, chaque partie marquée suit le développement du texte de la *GR* 27. En fait, la dépendance littéraire de la *GR* 48 à l'égard de la *GR* 27 est beaucoup plus importante que dans les paires des *GR* 46-26 et 47-28.

GR 48	*GR* 27
Ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ ῥᾳδίως τινὰ τῷ τοιούτῳ πάθει τῆς διακρίσεως εἰς βλάβην ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἑτέρων περιπίπτειν,	Ὥσπερ δὲ ὁ προεστὼς ὑπεύθυνός ἐστιν ὁδηγεῖν εἰς πάντα τὴν ἀδελφότητα,
(a) ἐκεῖνο καθόλου παραφυλακτέον ἐν ἀδελφότητι, τὸ τὴν ἀρχὴν, μηδένα τὰς τοῦ προεστῶτος οἰκονομίας περιεργάζεσθαι, μηδὲ πολυπραγμονεῖν τὰ γινόμενα	(a) οὕτω πάλιν καὶ τοῖς λοιποῖς ἐπιβάλλει, ἄν ποτε ὑποπτευθῇ τι περὶ τὸν προεστῶτα πλημμέλημα, ὑπομιμνήσκειν αὐτόν.
(b) ἐκτὸς τῶν ἐγγυτέρων τοῦ προεστῶτος καὶ βαθμῷ καὶ συνέσει·	(b) Ὥστε δὲ μὴ λυθῆναι τὴν εὐταξίαν, τοῖς προέχουσι τήν τε ἡλικίαν καὶ τὴν σύνεσιν
(c) οὓς εἰς τὴν περὶ τῶν κοινῶν βουλήν τε καὶ σκέψιν ἀναγκαίως παραλήψεται, πειθόμενος τῇ παραινέσει τοῦ εἰπόντος· Μετὰ βουλῆς	(c) ἐπιτρέπειν χρὴ τὴν ὑπόμνησιν.

πάντα ποίει.

(d) Εἰ γὰρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἐπετρέψαμεν αὐτῷ τὴν οἰκονομίαν, ὡς Θεῷ τὸν λόγον δώσοντι,	(d) Ἐαν μὲν οὖν ᾖ τι διορθώσεως ἄξιον, τόν τε ἀδελφὸν ὠφελήσαμεν, καὶ ἑαυτούς δι' ἐκείνου, τὸν οἱονεὶ κανόνα τοῦ ἡμετέρου βίου ὄντα, καὶ τῇ ἑαυτοῦ ὀρθότητι τὸ ἐνδιάστροφον ἡμῶν διελέγχειν ὀφείλοντα, πρὸς τὸ εὐθὺ καταρτίσαντες.
(e) ἀλόγιστον παντελῶς περὶ τῶν εὐτελεστάτων ἀπιστεῖν, καὶ ὑποψιῶν ἀτόπων κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτόν τε πληροῦσθαι, καὶ τοῖς ἄλλοις ἀφορμὴν παρέχειν. Διόπερ, ἵνα μὴ τοῦτο συμβαίνῃ, ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ μενέτω· καὶ τῇ φροντίδι τῶν αὐτῷ ἐπιβαλλόντων ὅλον ἑαυτὸν ἀποδούς, μηδὲν τὰς ἄλλας οἰκονομίας περιεργαζέσθω, μιμούμενος τοὺς ἁγίους μαθητάς,...	(e) ἐὰν δὲ μάτην τινὲς ἐπ' αὐτῷ ταραχθῶσι πληροφορηθέντες διὰ τῆς φανερώσεως τῶν οὐ μετ' ἀληθείας ὑποπτευθέντων, τῆς ἐπ' αὐτῷ διακρίσεως ἀπαλλάσσονται.
(1037 A 10-B 9) + les 3 lignes à venir	(988 A 11-B 11) Texte intégral de la *GR* 27.

Il n'y a pas de difficulté à propos du sens de l'évolution de ces *Règles*.[6] Cependant la question de la validité de la *GR* 48 se pose, car on a l'impression que la nouvelle ne remplace pas l'ancienne. D'abord, simplifions la divergence de la double *Règle* 48 et 27.

GR 48	*GR* 27
(a) Se mêler des occupations du supérieurs est radicalement (littéralement, dès le début : τὸ τὴν ἀρχὴν) défendu pour les frères.	(a) le devoir mutuel entre le supérieur et les autres : la direction de 'l'union des frères' revient au premier et l'avertissement est devoir pour tous les autres en cas de faute du supérieur.
(b) Mais il existe dans le monastère un organe consultatif (littéralement, les plus proches du supérieur à leur rang et leur intelligence), auquel seulement l'intervention est permise dans les affaires du supérieur.	(b) Il existe également un groupe de conseil (littéralement, les avancés à leur âge et leur intelligence)
(c) Le devoir d'administration du supérieur : il faut demander essentiellement (ἀναγκαίως) des consultations auprès du conseil[7]	(c) L'avertissement (ἡ ὑπόμνησις) des frères doit s'effectuer par l'intermédiaire de l'organe de de conseil.
(d) Le supérieur est celui à qui les frères ont confié la direction de leur âme,	(d) Le supérieur est celui qui est comme la règle de vie des frères.
(e) La méfiance et le discrédit à son égard sont donc déraisonnables. Chacun doit s'occuper seulement de ses affaires.	(e) Au cas où la suspicion n'est pas soutenue, les concernés seront débarrassés de leurs doutes au sujet du supérieur.

[6] Pour l'évolution du conseil du monastère, voir aussi *infra* pp. 262 ss.

[7] La *PR* 104 est moins proche de la *GR* 27 que de la *GR* 48.

Dans nos extraits, les précisions essentielles (a) et (c) de ces *Règles* ne sont pas compatibles. La conception dans la *GR* 27 de la mutuelle correction que le chef de monastère et tous les autres frères peuvent faire, montre un système plus horizontale que la *GR* 48 qui bloque fondamentalement une telle intervention de la part des frères, sauf de la classe particulière. Comment la première règle pourrait-elle être légalement valide une fois la dernière annoncée alors que celle-ci veut éliminer probablement des embarras provoqués par une telle structure horizontale ? Cet aspect devient plus complexe dans la mesure où Basile a conservé l'ancienne *Règle* malgré sa contradiction avec la nouvelle. Cette focalisation au sujet de la validation des anciennes *Règles* porte non seulement sur la paire des *GR* 48 et 27, mais également sur la série 46-54 et ses premières étapes de réglementation.

D. Les *GR* 49 et 36[8]

Si les *GR* 48 et 27 concernent la méfiance et la contestation incitées par les inférieurs à l'égard du chef de la Fraternité, la *Règle* 49 et sa correspondante *GR* 36, traitent le conflit des relations horizontales plutôt que verticales, les conflits parmi les frères eux-mêmes. L'évolution législative de ces textes suit les précédentes. La *GR* 27, qui représente un système plus simple, voire grossier, pour dissocier une circonstance de conflit, est une étape précédente à la *GR* 48 qui réglemente avec beaucoup de finesse une audition d'anciens et l'intervention des plus expérimentés pour confronter les parties concernées.

GR 49	*GR* 36
(i) Περὶ δὲ τῶν ἀμφισβητουμένων ἐν τῇ ἀδελφότητι, ὅταν ἀσύμφωνοί τινες ὦσι περί τινος πράγματος, οὐ χρὴ φιλονείκως ἀλλήλοις ἀντιτείνειν, ἀλλὰ ταμιεύεσθαι τοῖς δυνατωτέροις τὴν ἐπίκρισιν.	(i) Τοὺς γε μὴν ἅπαξ καθομολογησαμένους ἀλλήλοις τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ζωὴν ἀδιαφόρως ἀναχωρεῖν οὐχ οἷόν,...+ 3 lignes... Ὁ μὲν οὖν διὰ τὸ βλάπτεσθαι ἀποσπώμενος ἀδελφῶν μὴ κρυπτέτω καθ' ἑαυτὸν τὴν αἰτίαν, ἀλλ' ἐλεγχέτω τὴν βλάβην, κατὰ τὸν τρόπον τὸν παρὰ τοῦ Κυρίου, + les 5 lignes (citation de Mt 18, 15)...ἐὰν δὲ ἐπιμένοντας αὐτους τῷ κακῷ καὶ μὴ καταδεχομένους τὴν διόρθωσιν ἴδῃ τοῖς τὰ τοιαῦτα κρίνειν ἱκανοῖς ἐπιδείξει· καὶ μετὰ τὴν τῶν πλειόνων μαρτυρίαν τότε χωριζέσθω. Χωρισθήσεται δὲ οὐκέτι ἀδελφῶν, ἀλλὰ ἀλλοτρίων, τοῦ Κυρίου τὸν ἐπιμένοντα τῷ κακῷ ἐθνικῷ καὶ

[8] Cf. Les *PR* 19 et 183, et surtout les *PR* 74 et 102 qui touchent directement les frères qui voulaient quitter le monastère. La *PR* 102 est moins proche de la *GR* 36 que la *GR* 49. Et il semble que la *PR* 74 est la plus primitive, en ne se référant qu'à la *GR* 7. Ainsi s'établit l'ordre chronologique *PR* 74 > *GR* 36> *GR* 49 et *PR* 102> l'*Ajout* 5-2.

(ii) Ὥστε δὲ μήτε τὴν τάξιν συγχεῖσθαι, πάντων ἐπερωτώντων, καὶ πάντοτε, μήτε ἀφορμὴν ἐρεσχελίας καὶ φλυαρίας ἐγγίνεσθαι, ἕνα τινὰ εἶναι χρὴ τὸν δοκιμασθέντα, δυνατῶς ἔχειν ἢ εἰς κοινὴν ἐπίσκεψιν προτιθέναι, τῇ ἀδελφότητι τὰ παρά τισιν ἀμφιβαλλόμενα, ἢ τῷ προέχοντι ἀνατίθεσθαι.
(1037 C 6-D 1) + les 10 lignes à venir

τελώνῃ συγκρίνοντος. + citation Mt 18,17 (1008 C 4-1009 A 8) + les 18 lignes à venir

Cette partie citée de la *GR* 36 précise les cas où les frères peuvent quitter la communauté.[9] Basile connaît les deux raisons pour lesquelles les frères abandonnent 'la vie sédentaire' (ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ζωή). Premièrement, ils peuvent quitter la fraternité pour obéir à Dieu, dans le cas où un frère constate une déviation spirituelle des autres membres majoritaires de la communauté (ἡ ἐκ τῆς συνοικήσεως βλάβη) et qu'ils persistent dans l'erreur malgré une tentative de correction. Le deuxième cas a pour cause la légèreté personnelle (διὰ ἰδίαν κουφότητα). Le paragraphe transcrit au-dessus correspond seulement au premier thème qui est remanié dans la *GR* 49.

On constate facilement à la lecture des sections (a) des *GR* 49 et 36 que les lignes qui débutent la première expriment une autre solution que le long texte ancien de la seconde. Dans la *GR* 36, le frère qui regarde le mal dans un groupe est favorisée à le corriger par l'entretien personnel. Si cette entreprise n'est pas efficace, il peut recourir à «ceux qui sont capables de juger ». Quand les adversaires ne se corrigent pas, même à la suite de cette mesure intermédiaire, il peut les quitter avec mépris, et dans ce cas ce n'est pas lui qui quitte la communauté mais les pécheurs ! La *GR* 36 (i) se caractérise par 'le biblicisme' (Mt 18, 15, 16 et 17) sur lequel se fondent ses prescriptions inflexibles.[10] Mais, une loi cénobite, la *GR* 49 qui concerne les Fraternités plus développées, où la réflexion de Basile s'est enrichie d'expériences, abandonne l'interprétation littérale de la Bible de la *GR* 36, probablement parce que la rigidité et la ténacité de son littéralisme n'était pas applicable aux cas suggérés dans la *GR* 49, où les aspects du conflit inter-fraternel peuvent être multilatéraux. Dans ce contexte, on ne trouve aucune référence biblique dans la nouvelle *Règle* et toutes inventions

[9] B. Gain écrit que l'engagement perpétuel du cénobitisme basilien « comprenait, peut-être implicitement, ce que l'Occident nommera la *stabilitas loci*, c'est-à-dire l'interdiction de changer spontanément de monastère, et que connaîtra aussi l'Orient ultérieurement » (Gain, *Cappadoce*, p. 141). Pourtant, sauf le contenu cité plus haut, la *GR* 36 prescrit que « parfois cependant c'est pour obéir au Seigneur que l'un ou l'autre se voit tiré deci delà » (Lèbe, *Règles*, p. 120, 19-20).

[10] Girardi, *Basilio di Cesarea*, ne fournit pas la référence de ces passages dans l'index de son livre. Pour l'interprétation littérale sur l'Ecriture de Basile, voir Girardi, *Basilio di Cesarea*, pp. 12-18.

systématiques portent soit sur le consensus communautaire soit sur l'autorité spirituelle du supérieur. Désormais, le principe qui veut que quiconque puisse librement interroger qui il veut (πάντων ἐπερωτώντων)[11] cède la place à l'eutaksia (εὐταξία)[12] qui gagne de plus en plus de poids dans le cénobitisme plus tardif de Basile. Ainsi tout en défendant les initiatives individuelles, un responsable (ἕνα τινά) est chargé d'établir les circonstances conflictuelles. L'économe, responsable du règlement des querelles peut les présenter à une commission spéciale d'examen (ἡ κοινὴ ἐπίσκεψις)[13] ou en référer au supérieur (ὁ προέχων).[14] Il semble en conséquence que malgré la différence des *Sitz-im-Leben* des *GR* 49 et 36, un système plus rigide fondé sur l'interprétation biblique de la seconde ne soit pas non plus valide à la suite de la nouvelle réglementation plus fine de la *GR* 49. C'est exactement ce que nous avons vu dans les exemples ci-dessus. Pour finir, il est vraisemblable que la section (i) de la *GR* 49 soit rédigée en référence à celle de la *GR* 36.

E. Les *GR* 50 et 30

Au contraire des paires de *Règles* déjà relevées par nous, les *GR* 50 et *GR* 30 n'ont pas de dépendance littéraire entre elles. La *GR* 50 peut être pourtant prise comme une contrepartie de la *GR* 30, dans la mesure où on constate entre elles une convergence de thème : la première traite l'attitude particulière du supérieur lorsqu'il réprimande (ἐλέγχειν) les erreurs des frères, tandis que la dernière parle de l'attitude globale du supérieur dont l'essentiel se résume en deux mots-clés, vertu du service (ἡ ὑπηρεσία) et humilité (ἡ ταπείνωσις). La *GR* 30 ne nous donne pas d'intérêts spécifiques, car la responsabilité du supérieur s'exprime en terme général, surtout car le contenu de la *Règle* se fonde, semble-t-il, moins sur les évènements particuliers des monastères que sur le raisonnement de Basile lui-même.[15] En revanche, sa contrepartie est plus intéressante, au fur et à mesure qu'il apparaît dans les phrases de Basile des anecdotes, qui constituent souvent l'arrière plan des *Règles*, comme on l'a déjà vu dans la *GR* 15

---

[11] Basile ouvre par cette notion de liberté son *Ascéticon*, voir *GR* 1, Cf. *PR* 203 et 303

[12] Dans la GR 49, c

[13] Cf. Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 386, n. 114.

[14] C'est le seul cas dans les séries *GR* 24-36 et *GR* 46-54 où le mot singulier ὁ προέχων signifie ici le supérieur ; dans d'autres phrases, il faut absolument lire «l'ancien » ou «l'avancé».

[15] Je vois mal s'il est possible dans la *GR* 30 d'y voir des anecdotes entre les lignes. Basile recourt souvent à la comparaison médicale pour exprimer la responsabilité du supérieur. Ainsi est-il serviteur (ὁ ὑπηρετῶν) des blessés, effaceur (ὁ ἀποξύων) du pus de leur blessure, celui qui utilise des remèdes (ὁ προσάγων τὰ βοηθήματα) propres à l'anomalie présente et celui à qui est confié le soin de guérir les maladies de la communauté (ὁ τὰ ἀσθενήματα ἰᾶσθαι τῆς ἀδελφότητος πιστευθείς). La comparaison du médecin avec le supérieur est aussi très fréquente que chère. Voir aussi les *GR* 55.

concernant l'éducation religieuse des enfants, dont la composition reflète de nombreuses expériences anecdotiques.

Les anecdotes qui peuvent être dégagées à partir de la *GR* 50 sont les cas où le supérieur s'est emporté outre mesure (ἐμπαθῶς, μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς) contre un frère. La lecture attentive du texte nous amène à conclure que l'indignation (ἀγανάκτησις) à éviter fut provoquée moins par les fautes de l'inférieur que par la résistance ou la méprise (παροράω) à l'égard du supérieur lui-même. Le conseil de Basile pour cette «colère» injuste conduit à nuancer la réprimande : le supérieur doit se montrer mécontent quand un autre qui lui est méprisé (καταφρονούμενος), et indulgent quand il est lui-même mise en cause. Un point intéressant peut être déduit de cette règle anecdotique, c'est que l'autorité du supérieur était vulnérable aux défiances des autres frères, même à l'époque tardive représentée par les *GR* 46-54 où le cénobitisme basilien se centralise pour le meilleur autour du supérieur et des anciens. Il faut ajouter dans la même ligne d'interprétation la *GR* 47 dont nous avons transcrit le début.

On constate que la dignité du supérieur est en proie au défi des inférieurs dans toutes les couches chronologiques du texte. Déjà dans la *Q* 106 (*PR* 146) du *PA*, cette méfiance étonne Basil ; un frère refuse un outil au supérieur qui en a besoin et le lui demande. On peut comprendre dans la *GR* 27 pourquoi et comment ce qui s'est passé dans la *Q* 106 était possible. La *GR* 27 se trouve dans la série des *GR* 24-32 que je surnommerais bientôt 'manuel du supérieur' et lequel se situe chronologiquement juste après le *PA*, mais bien avant la section des *GR* 46-54. Basile ouvre dans la *GR* 27 un passage où tous les frères peuvent participer à corriger la disposition du supérieur. On n'est pas informé de ce système de correction dans le *PA*, mais sans doute était-il beaucoup plus flexible que la correction mutuelle représentée dans la *GR* 27. En effet, la *GR* 27 n'a pas bien marché ; c'est facilement que le supérieur est sacrifié par les frères qui le guettent. C'est exactement ce que révèle la *GR* 48, évidemment plus tardive que la *GR* 27. Cette fois-ci, Basile, introduisant un système plus rigide mais plus stable, n'admet qu'un groupe de conseil pour corriger le supérieur. Malgré ce nouveau système plus stable, il ne faut cependant pas imaginer ce problème disparu, parce qu'on trouve dans la *GR* 47 qu'une autre contestation du supérieur est toujours ouvrable par un moyen prestigieux, c'est-à-dire en référence à la parole de Dieu, et d'autre part parce que Basile reconnaît dans la *GR* 48 la présence soucieuse de ceux qui s'insèrent dans les affaires des autres (τὰς ἄλλας οἰκονομίας περιεργαζέσθαι). A vrai dire, l'obéissance qui est le fondement du cénobitisme basilien n'est pas tout le temps respecté dans la pratique, même

dans les couches les plus tardives du *GA*, comme les *GR* 46-54 ; la *GR* 50 constitue une preuve selon laquelle l'autorité du supérieur est souvent susceptible de subir la méfiance des autres inférieurs, au point que Basile réglemente une disposition particulière selon laquelle le supérieur doit agir dans telles circonstances pour le salut des autres.

F. Les *GR* 51 et 29

GR 51	*GR* 29
... καὶ ἀπεναντίον μὲν ἱστάμενος πρὸς τὰ πάθη, δι' ἐπιπονωτέρας δέ, εἰ δέοι, διαγωγῆς ἰώμενος τὸ ἀρρώστημα τῆς ψυχῆς· οἷον τὴν κενοδοξίαν τοῖς ἐπιτάγμασι τῶν τῆς ταπεινοφροσύνης ἐπιτηδευμάτων·...	
(a) γογγυσμὸν διὰ τοῦ ἀφορισμοῦ, ὥστε μήτε συνεργάζεσθαι αὐτῷ τινα τῶν ἀδελφῶν ἐλέσθαι,	(a) Τοῦ μέντοι γογγύσαντος ἢ ἐπὶ ἐπάρσει ἐφευρεθέντος
(b) μήτε τὸ παρ' αὐτοῦ ἔργον ἀναμιγνύσαι τοῖς ἄλλων, κατὰ προείρηται, πλὴν εἰ μὴ ἄρα διὰ τῆς ἀνεπαισχύντου μετανοίας ἀπαλλαγεὶς τοῦ πάθους φανείη.	(b) δεῖ τὴν ἐργασίαν μὴ καταμίγνυσθαι τῇ παρὰ τῶν ταπεινῶν τῇ καρδίᾳ καὶ συντετριμμένων τῷ πνεύματι γινομένῃ ἐργασίᾳ.
(c) Καὶ τότε τὴν ἐν τῷ γογγυσμῷ γενομένην ἐργασίαν προσδέχεσθαι· μηδὲ οὕτως εἰς ὑπηρεσίαν τῆς τῶν ἀδελφῶν χρήσεως, ἀλλ' εἰς ἑτέραν χρείαν οἰκονομοῦντας. Καὶ τούτων ὁ λόγος ἀκρούντως προαποδέδεικται. (1040 C 13-1041 A 12) fin de la *GR* 51	(c) καὶ ὅλως μὴ ἀναλίσκεσθαι παρὰ τοῖς εὐλαβέσι. ... + 16 lignes Ὅθεν ἀναγκαίως τὰ τοῦ ὀκνηροῦ καὶ ἀντιλόγου ἔργα ἀλλοτριωτέρον τῆς ἀδελφότητος : (989 D 3-992 B 6) + les 20 lignes à venir

La *GR* 51, réminiscence partielle de la *PR* 125,[16] et la *GR* 53 reprennent largement les thèmes de la *GR* 29. Le fait que Basile se réfère à la *GR* 29 pour la préciser davantage dans la *GR* 51 est certain, étant donné leur rapport littéraire et la mention de Basile lui-même qui évoque évidemment la *GR* 29 comme on le voit dans les expressions κατὰ προείρηται (b) et Καὶ τούτων ὁ λόγος ἀρκούντως προαποδέδεικται (c). Ce qui est important c'est que Basile considère en s'exprimant ainsi que la *GR* 51 est un complément de la *GR* 29 mais non son remplaçant définitif. On trouve deux nouvelles précisions dans la *GR* 51 par rapport à la *GR* 29. La première précision concerne la pénitence volontaire (ἡ ἀνεπαισχύντος μετάνοια) du murmurateur, qui rend le produit de son travail acceptable (προσδέχεσθαι). Cette mention est entièrement nouvelle dans la *GR* 51.

[16] On voit un rapport entre la *GR* 51 et *PR* 125. La phrase de la *GR* 51 ὥστε μήτε συνεργάζεσθαι αὐτῷ τινα τῶν ἀδελφῶν ἐλέσθαι prend la même direction que celle de la *PR* 125 εἰ δὲ ἐπιμένοι προπετευόμενος, συμφέρει ἀρθῆναι ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἔργον. (s'il persévère dans sa témérité, il convient de lui retirer son travail). Le sens de l'évolution est peut-être la *GR* 29 > *PR* 125 > *GR* 51.

En revanche, la deuxième précision de la *GR* 51 selon laquelle les produits se dirigent, uniquement dans la condition de pénitence, probablement vers les gens extérieurs du monastère, s'ajoute comme un commentaire de la *GR* 29 dans laquelle le sens est très ambiguë. Selon le sens exact des mots de la *GR* 29, c'est absolument (ἀναγκαίως) qu'il faut écarter (ἀλλοτριωτέον) de la Fraternité les produits du 'murmurateur'. Où vont donc les produits de son travail manuel considérés comme un sacrifice blâmable (ὡς θυσία ἐπίμωμος) ? Est-il permis de les jeter entièrement à la décharge, autant qu'ils sont sortis d'«une disposition hostile à Dieu» (ἀπὸ ἐχθρᾶς τῷ Θεῷ διαθέσεως) ou sont-ils réservés uniquement aux gens de l'extérieur du monastère ? La phrase sous-entend, semble-t-il, la seconde interprétation, mais la première n'est pas totalement exclue, dans la mesure où Basile condamne sévèrement le 'murmurateur' opposé à la volonté de Dieu. En tout cas, Basile affirme que ses deux nouvelles précisions de la *GR* 51 ont *déjà* été mentionnées (κατὰ *προ*είρηται et *προ*αποδέδεικται) dans la *GR* 29 en dépit que l'une est tout à fait nouvelle et que l'autre n'est pas prononcée d'une manière claire. Par cette observation, on peut arriver à la conclusion que Basile, sans doute, considère la *GR* 51 comme un complément de la *GR* 29.

Est-ce que cette compréhension basilienne peut s'appliquer également à toute la série des *GR* 46-54 et ses équivalents les *GR* 24-36 ? En rangeant ensemble dans le *GA* les *GR* 46-50 étudiées ci-dessus et ses correspondantes, Basile, n'a-t-il pas ressentie une certaine contradiction, car les systèmes structuraux qu'elles prescrivent se montrent différents à nos yeux ? On hésite mais on a au moins 'une' compréhension authentique de Basile lui-même à la paire des *GR* 51 et 29.

G. Les *GR* 53 et 29

GR 53 Texte de Vulgate	*GR* 53 Texte de variation (S[8] et S[2], voir Gribomont, *Histoire*, p. 32 et 38)
(a) Δεῖ μέντοι καὶ <u>τοὺς τὰς τέχνας διδάσκοντας</u>, ὅσα εἰς αὐτὴν τὴν τέχνην ἐξαμαρτάνουσιν οἱ μανθάνοντες, <u>ἐφ' ἑαυτῶν ἐλέγχειν τὸ πλημμέλημα, καὶ ἐπανορθοῦσθαι τὰ σφάλματα</u>. (1041 C 9-12)	* Δεῖ μέντοι καὶ <u>παρὰ τῶν ἐκδιδασκόντων τὰς τέχνας</u> τοὺς καταγνωσθέντας τῶν ἀδελφῶν <u>ἐπὶ τοῦ προεστῶτος ἐλέγχεσθαι</u>, ὥστε αὐτὸν ὁρίζειν τὸ πρέπον ἑκάστῳ ἁμαρτήματι ἐπιτίμιον. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ ἁμαρτὼν εὐπειθέστερος γίνεται τὸν ἐπὶ τῶν πλειόνων ἔλεγχον αἰσχυνόμενος, καὶ οἱ λοιποὶ ἀσφαλέστεροι πρὸς τὸ μὴ περιπίπτειν τοῖς ὁμοίοις, καὶ ἡ κατάλληλος θεραπεία παρὰ τοῦ ἐμπειροτέρου μᾶλλον προσαχθῆναι δυνήσεται.

Avant de confronter la *GR* 53 et la *GR* 29, il faut comparer les différents textes de la *GR* 53, qui varient selon les manuscrits. S^8 et S^2 sont plus étendus que la recension Vulgate.[17] Je l'ai copié selon le texte de la note 10 de la col. 1041-1042 de *PG* 31. Le début de la Vulgate *GR* 53 dit que ceux qui enseignent les métiers doivent eux-mêmes reprocher la négligence de l'apprentissage des novices, alors que les manuscrits n'attribuent la correction de la faute que secondairement aux maîtres de métiers, en disant que la définition de la réprimande revient tout d'abord au supérieur (ὁ προεστώς). C'est bien évidemment que le texte de S^8 et S^2 appartient à une étape précédant la Vulgate. En effet, la même note des Mauristes donne une information intéressante : «In Vossii codice deest quidem hoc loco haec interrogatio ; sed inter *Regulas breviores* reperitur. Deest et in Reg. primo». Je ne sais pas pourquoi cette *Règle* est insérée parmi les *PR* dans ces manuscrits, et cette énigme constitue le seul cas opposable à notre hypothèse que la section des *GR* 46-54 se fait en référence à la série *GR* 24-36.

Il faut cependant faire une remarque particulière. Le titre de la *GR* 53 de la Vulgate est le suivant : Πῶς οἱ τῶν τεχνῶν διδάσκαλοι διορθώσονται τοὺς παῖδας πταίοντας. Sans aucune doute, ce titre est erroné. La réponse de la *GR* 53 n'aborde jamais l'apprentissage des enfants, qui a déjà été suffisamment expliqué dans la *GR* 15, véritable constitution pour enfants. C'est à cause de cette orientation erronée que les traductions modernes ont mal interprété le texte de la *GR* 53 ; il est notable que l'édition moderne de la version arménienne donne le même titre.[18] Il faut en effet enlever absolument les mots 'enfants' ou 'Kinder' dans les traductions françaises et allemandes.[19] Il est remarquable que le texte de S^8 et S^2 précise que cette *Règle* est réservée aux adultes (τοὺς καταγνωσθέντας τῶν ἀδελφῶν). En conséquence, le texte de la Vulgate ne doit pas du tout résulter de S^8 et S^2. Lorsqu'on compare la *GR* 29 et les textes variés de la *GR* 53, ces trois *Règles* représentent une progression chronologique.

à la suite *GR* 53	*GR* 29
(b) Ὅσα δὲ τῶν ἁμαρτημάτων τῆς τοῦ ἤθους διαστροφῆς ἐστι κατηγορήματα, οἷον <u>ἀπεί-θειαι</u> καὶ <u>ἀντιλογίαι</u>, καὶ <u>ῥαθυμία περὶ τὰ ἔργα</u>, ἢ <u>ἀργολογία</u>, ἢ ψεῦδος, ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἀπειρημένων τοῖς εὐσεβέσιν,	(b) Ὅθεν ἀναγκαίως τὰ <u>τοῦ ὀκνηροῦ καὶ ἀντιλόγου ἔργα</u> ἀλλοτριωτέον τῆς ἀδελφότητος :

[17] S^8, classé par Gribomont, *Histoire*, p. 38 et appelé *Regius primus* par les Mauristes, est le grec 505 de Paris. S^2, nommé par celui-là, *ibid*, p. 31-32, et codex Vossius (G.J. Vossius : 1550-1609) par ceux-ci est le grec 1 de la bibliothèque publique de Leyde.

[18] *CSCO* 537, p. 97. D'après la traduction italienne de G. Uluhogian, la *Règles* 43 (=*GRv* 53) de la version arménienne donne le titre : «In che misura i maestri delle arti correggeranno i fancuilli che sbagliano ?».

[19] Lèbe, *Règles*, p. 144, 13 et 20 ; Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 188, 3-4.

(c) ἐπὶ τὸν ἔφορον τῆς κοινῆς εὐταξίας ἄγοντας δεῖ ἐλέγχειν, ὥστε παρ' αὐτοῦ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸν τρόπων τῆς ἰάσεως τῶν ἁμαρτημάτων ἐπινοεῖσθαι.	(c) Καὶ τούτου τοῦ μέρους ἀκριβῶς ἐπιμελεῖσθαι δεῖ τοὺς προεστῶτας, ἵνα μήτε αὐτοὶ παραφθείρωσι τὸ δόγμα τοῦ εἰπόντος· + les 3 lignes de citation biblique
(iv) Εἰ γὰρ ἰατρεία ψυχῆς ἐστιν ἡ ἐπιτίμησις, οὐ παντός ἐστιν ἐπιτιμᾷν, ὡς οὐδὲ τὸ ἰατρεύειν, πλὴν ἐὰν μή τινι αὐτὸς ὁ προεστὼς ἐπιτρέψῃ μετὰ δοκιμασίας πλείονος.	(b) μήτε τὸν τῇ ἐντολῇ τὴν ἁμαρτίαν ἐπιμιγνύντα, καὶ μολύνοντα τὴν ἐργασίαν ῥαθυμίᾳ τοῦ κόπου, ἢ ἐπάρσει τοῦ πλεονεκτήματος, οἰκοδομῶσιν ἐπιμένειν τῇ διαστροφῇ δι' ὧν αὐτοι προσδέχονται, οὐκ ἐῶντες αὐτὸν εἰς συναίσθησιν τῶν οἰκείων κακῶν ἐφικνεῖσθαι. Χρὴ οὖν καὶ τὸν προεστῶτα πεπεῖσθαι, ὅτι τὸ μὴ κατὰ λόγον προστῆναι τοῦ ἀδελφοῦ βαρεῖαν αὐτῷ καὶ καὶ ἀπαραίτητον τὴν ὀργὴν ἐπάγει.
(1042 C 12-1044 A 9) Texte intégrale de la *GR* 53	(992 B5-C 4) les 8 lignes à venir pour finir

Dans la *GR* 29, la responsabilité de la réprimande appartient totalement au supérieur, ensuite le texte de S^8 et S^2, comme on l'a vu, réglemente l'initiative de celui-ci et la réprimande des maître de métiers à la suite de celle du supérieur. Finalement, c'est dans la Vulgate de la *GR* 53 que Basile mentionne séparément la réprimande directive des maîtres (i) ainsi qu'un responsable chargé de la discipline générale' (ἡ ἔφορος τῆς κοινῆς εὐταξίας)[20] nommé par le supérieur mais dont la responsabilité porte uniquement sur le mauvais caractère des novices (b-d). Enfin, la chronologie est la suivante : la *GR* 29 > le texte de S^8 et S^2 de la *GR* 53 > la *GR* 53 de la Vulgate, et on peut également constater une contradiction évidente entre la première et la dernière.

H. Les *GR* 52 et 28, 2 (989 B 2-la fin de la *GR* 28)

Dans ces deux Règles, on observe plus un thème commun qu'une dépendance littéraire : l'attitude des inférieurs lors des *epitimia* du supérieur. Pour cette raison, il est moins intéressant de comparer le texte que de relever les expressions utilisées par Basile pour appeler le supérieur. On voit dans la *GR* 28, 2 quatre expressions ; le supérieur (προεστώς) est protecteur de la vie des frères (προστάτης τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς), celui qui commande (ὁ ἐπίταξας) et celui qui conseille (ὁ συμβουλεύσας), mais aussi il peut être celui qui commande au-delà de ce qu'ils peuvent (ὁ παρὰ δύναμιν ἐπιτάσσων), à qui les frères doivent obéir jusqu'à la mort (τὸ εὐπειθὲς καὶ ὑπήκοον ἄχρι θανάτου).

---

[20] L'expression ἡ ἔφορος τῆς κοινῆς εὐταξίας est un terme quasi-technique. On a exactement la même (ἡ τῆς κοινῆς εὐταξίας ἔφορος) dans la *PR* 136 (= *Q* 97). Voir aussi *Infra*, pp. 275 et 281-282.

Par contre, on trouve dans la *GR* 52[21] une mutation de sens à propos des termes qui servent à désigner les supérieurs. Ils sont serviteurs pour les âmes des frères (οἱ τῶν ψυχῶν ἡμῖν θεραπευταί), travaillant par un processus pénible à leur salut (δι' ἐπιπόνου ἀγωγῆς τὴν σωτηρίαν ἡμῖν κατεργάζωνται) et il faut donc regarder celui qui afflige selon la volonté de Dieu (ὁ τὴν κατὰ Θεὸν λύπην ἡμῖν ἐμποιῶν) comme un bienfaiteur (εὐεργέτης), et non comme un tyran (τυραννίδα). Cette différence terminologique résulte largement de l'évolution des points de vue de Basile ; la série des *GR* 24-36 adopte un ton très élevé en mettant l'accent sur la hiérarchie, bien que Basile soit peu expérimenté, et la série *GR* 46-54, présente un style évidemment adouci et marqué par une maturité spirituelle certaine.

I. La *GR* 54 et la fin de la *GR* 35

GR 54	*GR* 35
(a) 'Αγαθὸν δέ ποτε καὶ συνέδριον κατά τινας ὡρισμένους καιροὺς καὶ τόπους τῶν ἐπιτεταγμένων ταῖς ἀδελφότησι γίνεσθαι·	(a) Εἴθε δὲ ἦν δυνατὸν μὴ μόνον τοὺς ἐν τῇ αὐτῇ κώμῃ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνηγμένους οὕτως εἶναι, ἀλλὰ καὶ πλείους ἀδελφότητας, ἐν διαφόροις καθεστώσας τόποις, ὑπὸ μιᾷ φροντίδι τῶν δυναμένων
(b) Καθ' οὓς τά τε παρὰ λόγον ἀπαντήσαντα πράγματα, καὶ τῶν ἠθῶν τὰ δυσμεταχείριστα, καὶ ὅπως διέθηκαν ἕκαστον, ἀναθήσονται ἀλλήλοις, ὥστε καὶ τὸ ἐσφαλμένως ποτὲ γενόμενόν τινι τῇ κρίσει τῶν πολλῶν ἀξιοπίστως ἀποκαλυφθῆναι, καὶ τὸ κατορθωθὲν τῇ μαρτυρίᾳ τῶν πλειόνων βεβαιωθῆναι.	(b) ἀπροσκλίτως καὶ σαφῶς οἰκονομεῖν τὰ πάντων ἐν τῇ ἑνότητι τοῦ πνεύματος καὶ τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης οἰκοδομεῖσθαι.
(1044 A 13-B 7) Texte intégrale de la *GR* 54	(1007 B 9-15) les 7 dernières lignes de la *GR* 35

L'assemblée des Fraternités n'est souhaitée qu'à la fin de la *GR* 35 qui traite en principe de la possibilité d'établir plusieurs monastères dans un même village (κώμη). On constate que Basile se sert dans la *GR* 54 d'un terme technique (συνέδριον) pour se référer à l'assemblée générale des responsables de monastères en réseau, laquelle Basile aurait organisé sans doute à l'instar de la réunion des évêques en synode ou concile.[22] Il donne dans les phrases suivantes les principaux sujets à discuter par l'assemblée qui possède les caractéristiques d'une autorité législative pour les nouvelles problématiques (τὸ ἐσφαλμένως ποτὲ γενόμενόν... βεβαιωθῆναι). C'est donc sans aucun doute que la *GR* 54 vient chronologiquement après la *GR* 35.

---

[21] Cf. *PR* 158 (*Q* 24), 159 (*Q* 25) et 166 (*Q* 84)

[22] Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 387, n. 118 ; Fedwick, (Frank, n. 118) pp. 122-124.

On voit aussi dans la *GR* 43 l'existence d'un réseau d'anciens des monastères dont le rôle est réduit par rapport à l'assemblée des monastères de la *GR* 54 : sa fonction unique consiste à nommer[23] un nouveau supérieur en examinant la vie des candidats. Cet embryon d'organisme de la confédération n'est pas désigné par un terme technique, ce qui nous incline à estimer que la *GR* 43 représente la phase précédente de la *GR* 54 ; d'autre part, elle constitue une étape postérieure à la *GR* 35, qui exprime seulement une vision à propos de cette sorte d'institution d'union. Ainsi l'ordre chronologique est le suivant : la *GR* 35 > la *GR* 43 > la *GR* 54.

A partir de cette observation, j'estime qu'on peut faire la conclusion de quelques points importants quant à la composition des *GR* 46-54.

1° Les textes des *GR* 46-54 proviennent dans une perspective littéraire de la révision des *GR* 24-36. Dans l'ordre chronologique, les premiers appartiennent à des couches plus tardives.

2° Les caractéristiques du réaménagement littéraire des *GR* 46-54 nous conduisent à penser qu'elles ont été rédigées sans intervalle chronologique considérable entre elles. Il est très vraisemblable qu'elles aient été écrites d'un seul coup.

3° A cause du remaniement littéraire, cette dernière série des *GR* ne doit pas être considérée comme la réponse de Basile aux questions des frères. En fait, elle n'a pas de questions pour point de départ, et elles proviennent de la réflexion de Basile lui-même. Basile qui se met au courant de toutes les affaires des Fraternités, façonne les nouvelles lois pour qu'on puisse faire face aux difficultés récentes des monastères, étant donné que les anciennes *Règles* ne sont pas toujours efficaces. On voit donc dans les *GR* 46-54 l'évêque de Césarée en tant que véritable législateur du cénobitisme.

4° Il faut aussi vérifier la validité des équivalents des *GR* 46-54. J'ai remarqué le fait que Basile lui-même mentionne la *GR* 51 comme un complément de la *GR* 29. Les trois paires des *GR* 50 et 30, 52 et 28,2, 54 et 35 se complètent. Dans les autres (les *GR* 46 et 26, 47 et 28, 48 et 27, 49 et 36 53 et 29), il y a des contradictions qui semblent rendre impossibles leur mise en pratique. A vrai dire, Basile n'a pas du ressentir autant de contradiction à l'égard des deux séries que comme la critique moderne ; ni Gribomont, ni Fedwick ne voit cette

---

[23] Cf. B. Gain parle de 'l'élection du supérieur' à partir de la même référence, *GR* 43 (Gain, Cappadoce, p. 133, n. 39). Le mot français 'élection' donne une autre nuance que la 'nomination' que le texte veut envisager.

problématique. A ma connaissance, il n'y a pas d'études qui la relèvent. J'estime que c'est la meilleure solution pour comprendre la cohabitation des lois incompatibles dans les *GR*.

II. La disposition primitive des *GR* 24-55 et leur couches thématiques ainsi que chronologiques

A. Analyse de la série H (*GRv* 46-54)[24]

Quelle est la disposition primitive de la Série H (*infra* p. 243) introduisant les systèmes réaménagés dans le cénobitisme ? Gribomont a déjà suggéré qu'il ne faut pas séparer la *GR* 47 de la *GR* 48, car elles se complètent.[25] En effet, cette affirmation est très exacte du fait que la première phrase da la *GR* 48 est littéralement accrochée à la *GR* 47.[26] Une fois acceptée, cette hypothèse rend le titre de la *GR* 48 inauthentique. Parallèlement, la même conclusion peut être tirée par l'observation des conjonctions entre les *GR* 50 et 51. La *GR* 50 débute par le mot Ἀλλά et la *GR* 51 par Καί, ce qui implique la dépendance de la seconde à l'égard de la première. La logique de l'écrit rend donc certainement leurs titres caducs.

La preuve la plus décisive pour fournir une interprétation nette de la série H est donnée par la *GR* 53. Je l'ai déjà insinué brièvement (pp. 240-241) dans l'explication du titre de la *GR* 53. Le titre de la *GR* 53 ne doit jamais remonter à Basile, parce qu'il n'est pas simplement 'inventé', mais aussi provient d'une mauvaise compréhension. La *GR* 53 n'a rien à voir avec les enfants (οἱ παῖδες) mais avec les adultes (οἱ ἀδελφοί). Ailleurs, elle doit rester dans la série largement réorientée sur la base de la série E. J'estime que notre argumentation a montré suffisamment (voir *supra* pp. 241-242) que la *GR* 53 se réfère absolument à la *GR* 29, mais nullement à la *GR* 15. Suso Frank a marqué en vain celle-ci dans sa note de la *GR* 53.[27] Le titre 'falsifié' de la *GR* 53 est tellement trompeur qu'il a envahi presque toute la tradition des manuscrits,[28] et aucune critique moderne ne l'a saisi à son tour. Par contre, une version arabe marginale (**K**) qui était si loin du centre monastique qu'il ait pu conserver la leçon

---

[24] A. de Vogüé mentionne bièvement dans sa «revue cursive» que ce bloc «formaient primitivement une seule Question (*GR* 46-54) ». «*Les Grande Règles de saint Basile, Un survol*», pp. 220 et 223.
[25] Gribomont, *Histoire*, p. 254.
[26] «Ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ ῥᾳδίως τινὰ τῷ τοιούτῳ πάθει τῆς διακρίσεως εἰς βλάβην ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἑτέρων περιπίπτειν, ...» (1037 A 10-12). L'expression τῷ τοιούτῳ πάθει doit se référer naturellement à la *GR* 47.
[27] Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 387, n. 117. Pour la caractéristique de Constitution d'enfants de la *GR* 15, voir, *supra*, p. 210-212.
[28] Fedwick, *Ascetica*, pp. 90 et 654.

(A la suite de la page 229) **Table de concordance des *Grandes Règles***

de Gribomont (*Histoire*, p. 171-173 ; cf. Fedwick, *Ascetica*, pp. 88-90)

	O	N	K	S	H	I	V
	Orient	**Nil**	**Arabe**	**Studite**	**Arménien**	**Istanbul** [29]	**Vulgate**
	13	13	Int	18	20	15	24
	Tit	Tit	Txt	Txt	21	16	25
	Tit	Tit	**Txt**	19	22	17	**26**
	Tit	Tit	Txt	20	23	18	27
Série E^1 :	Tit	**Txt**	**Txt**	21	24	19	**28**
Manuel de supérieur	Tit	Tit	Txt	22	25	20	29
	Tit	Tit	Txt	23	26	21	30
	Tit	Tit	**Txt**	24	27	22	**31**
	Txt	Tit	**Txt**	25	28	23	**32**
Série E^2 :	14	14	24	26	29	24	33
Code	Tit	Tit	25	27	30	25	34
pour la prévention	15	15	26	28	31	26	35
des conflits	Tit	Int	**Txt**	29	32	27	36
(Prière et travail)	16	16	27	30	33	28	37[30]
Série F :	17	17	**28**	31	34	29	38
Code de Travail	Txt	Txt	**Txt**	Txt	Txt	30	39
(et de vente)	Tit	Txt	**Txt**	Txt	Txt	31	40
	Tit	Txt	**Txt**	Txt	Txt	32	41
	Txt	Txt	**Txt**	Txt	Txt	33	42
Série G :	18	18	**Int**	32	35	**34**	43
Qualification du	Txt	Txt	**Txt**	Txt	Txt	**Int/Tit**	44
supérieur et sa fonction	Tit	Tit	**Txt**	33	36	35	45
	19	19	29	34	37	36	46
	Txt	**Txt**	Txt	Txt	Txt	37	47
Série H :	Tit	Tit	**Txt**	35	38	38	**48**
Système de la vie	Tit	Tit	Txt	36	39	39	49
commune	Tit	Tit	**Txt**	37	40	**40**	**50**
(révision de la série E)	Tit	Tit	**Txt**	38	41	**Int/Tit**	**51**
	Txt	Tit	Txt	39	42	41	52
	Tit	Tit	**Txt**	40	43	42	**53**
	Tit	Tit	Txt	287[31]	290[32]	43	54
Usage de médecine	20	20	30	41	44	44	55

[29] Pour la disposition du manuscrit d'Istanbul 105, Fedwick, *Ascetica*, pp. 89-90.
[30] Pour la *GR* 37, voir Gain, *Cappadoce*, p. 144, n. 88. B. Gain, suivant J. Gribomont, veut voir une contestation contre les messaliens et certains eustathiens dans la *GR* 37 qui porte sur la primauté du travail dans la vie commune. De mon côté, je vais laisser le problème extrêment compliqué sur les messaliens, qui mérite un chapitre ou même un volume.
[31] *PR* 287, voir Gribomont, *Histoire*, pp. 173 et 176.
[32] *PR* 290, *idem*, pp. 173 et 177.

archaïque telle qu'elle a été transmise -comme Gribomont le suppose- supporte notre hypothèse, parce qu'elle a eu peu de chance d'être contaminée par la main tardive qui étouffe l'ancienneté du texte. Enfin, c'est la seule version K qui conserve l'archétype basilien de la *GR* 53 dont la forme doit rester sans titre ni numérotation individuelle alors que toutes les autres traditions en sont contaminées. De plus, il est très probable que, comme notre argumentation concernant les *GR* 48, 50 et 51 le reflète, la disposition primitive de la Série F suit la tradition K. La tradition O et N a raison pour sa numérotation unique et partiellement pour la forme sans titre des équivalents de la *GRv* 47 (O et N) et 52 (O) ; les autres ayant un titre sont contaminés.

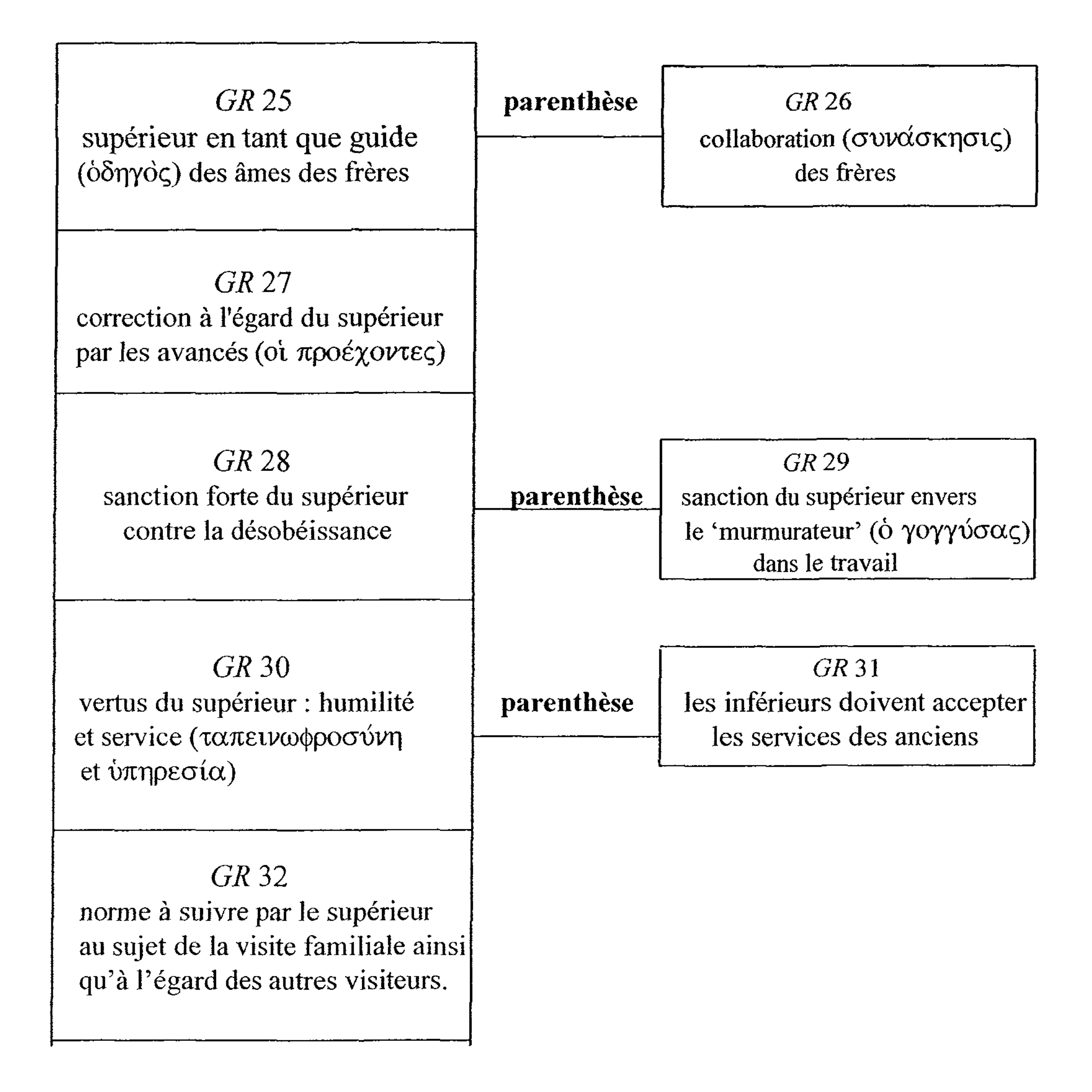
B. Analyse de la série E (*GRv* 24-36)

Comme la série H choisit ses éléments correspondants parmi la série E, celle-ci doit exister dans son ensemble avant celle-là. La série E contient deux composants thématiques distincts : E^1 qui est digne d'être nommé 'manuel du supérieur' (les *GR* 24-32) et E^2 qui traite des conflits dans ou entre les monastères. Pour faciliter la compréhension, on a recours à un schéma simple.

La plupart des *GR* 24-32 est consacrée à la manière dont le supérieur gouverne le monastère. A quelques exceptions près (*GR* 24, 29 et 31), les deux dernières peuvent être considérées comme compléments aux articles de règlement du supérieur, et la première est ailleurs l'introduction générale de la série. Quelle est la disposition primitive de cette première section propre au *GA* ? *A priori*, la tradition K se montre particulière dans la mesure où notre examen précédent a fait confiance à la série H. Donc, l'argumentation doit porter aussi sur les interrogations de chaque article de la série, et on peut y trouver sans difficulté des défauts qui révèlent qu'elles ne doivent pas remonter directement à l'évêque de Césarée.

Dans la *GR* 26 qui peut se caractériser par la parenthèse de la *GR* 25, le terme technique προεστώς ne figure pas formellement. Basile écrit 'chaque inférieur' (ἕκαστον τῶν ὑποτεταγμένων) et 'ceux qui sont désignés pour s'occuper des frères plus faibles' (οἱ πεπιστευμένοι τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀσθενούντων). Dans ce contexte, le titre qui se réfère uniquement au supérieur (Περὶ τοῦ πάντα καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας ἀνατίθεσθαι <u>τῷ προεστῶτι</u>) ne s'entend pas bien avec le texte. Au contraire, l'interrogation de la *GR* 28 ne

Schéma de la Série E[1] (Manuel de supérieur)



fournit pas le mot supérieur (Πῶς χρὴ διακεῖσθαι τοὺς πάντας περὶ τὸν ἀπειθη), bien que le texte suivi d'une colonne et demi porte exclusivement sur la disposition du gouvernement du supérieur, sauf les trois premières lignes. Cette déviance s'explique par le fait que la main

tardive a tiré son interrogation des trois premières lignes ; et on sait que très souvent, Basile pose le thème à développer, juste au début du texte. Le même phénomène se produit dans l'interrogation de la *GR* 32 qui ne renferme que le premier de ses deux sujets principaux, visite familiale et visiteurs étrangers. Son interrogation ne couvre donc pas le texte développé et cette singularité n'est pas due à un remaniement tardif du corps du texte, mais me semble-t-il, à inauthenticité de l'interrogation, comme on l'a observé dans l'argumentation de la *GR* 23.[33]

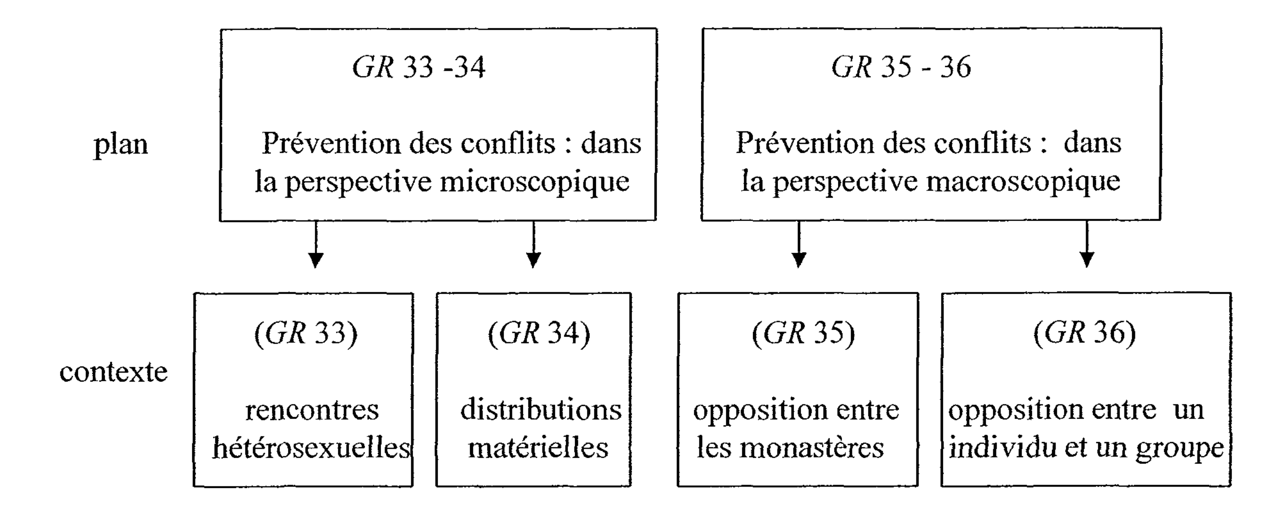
Plus grave est la faute de l'interrogation dans la *GR* 31, parce qu'elle confond des termes qui désignent des éléments de la hiérarchie. Dans cet article, Basile prescrit que les inférieurs doivent accepter les services particuliers (ἡ σωματικὴ ὑπηρεσία) qui sont offerts par une certaine classe hiérarchique du monastère : ces services ne sont pas non plus précisés mais sans doute s'agit-il du lavage de pieds, car le texte rappelle l'exemple du Seigneur. En effet, Basile utilise deux expressions pour désigner le groupe qui doit dispenser ces services : οἱ προέχειν δοκοῦντες (forme plurielle) et ὁ μείζων (forme singulière). C'est bien naturellement que le supérieur est incorporé dans ce groupe, peut-être représente-t-il le conseil de Fraternité. Néanmoins, on voit une certaine singularité dans l'interrogation Ὅτι δεῖ καταδέχεσθαι τὴν παρὰ τοῦ προεστῶτος ὑπηρεσίαν. Certainement, qu'un manipulateur tardif l'a insérée sans bien prendre en compte ce que Basile veut dire ; en se laissant tromper par l'appui unique sur la forme singulière du mot ὁ μείζων (mais elle a le sens générique qui échappe à l'esprit du manipulateur !), répétée deux fois avec les mots de sa contrepartie ὁ ἐλάττων et ὁ ὑπήκοος, il le remplace par le mot ὁ προεστώς, en négligeant une classe d'anciens dont même le supérieur fait partie. Si l'argumentation ci-dessus est acceptée, il est

<u>Schéma simple de toute la série E :</u> sur la manière de vivre ensemble

Série E¹, cadrée dans la structure verticale		**Série E², cadrée dans la structure horizontale**
GR 24	*GR* 25-32	*GR* 33-36
Préambule : manière de la vie commune	Manuel de supérieur : protecteur (προστάτης) de l'âme	Le code pour la prévention des conflits provenant de la vie commune

[33] Voir *supra* p. 222.

Schéma de la série E^2



très probable que la version K conserve fidèlement la disposition primitive de toute la série E^1. Les tradition O et N gardent partiellement, à leur tour, une réminiscence de cette simplicité archaïque dans leurs équivalents des *GRv* 28 et 32 comme on le voit dans la table de concordance. A son tour, A. de Vogüé considère également le bloc des *GRv* 24-32 comme «une très longue *Question*».[34]

La chaîne associe la série E^2 au bloc E^1. Elle représente la compréhension de Basile lui-même, parce que d'une part il a considéré les *GR* 24-36 comme un bloc unique dans sa révision des *GR* 46-54, et surtout il veut mettre dans toute la série E les problématiques de la vie commune en ordre dans la structure verticale et la structure horizontale. Il est vraisemblable que les traditions O et N transmettent correctement la leçon basilienne des *GR* 33-36, en leur donnant deux numéros.[35] Débutant la manière de vivre ensemble par le rappel du rôle primordial du supérieur, Basile veut y mettre fin par la prévention des conflits inter-individuels et inter-groupes.

C. Analyse de la série F (*GRv* 38-42)

La *GRv* 37 traite une double problématique, la prière et le travail. Comme toutes les traditions manuscrites elle dispense une numérotation, sans aucune question sur sa disposition archaïque. Il faut cependant réexaminer les numérotations des traditions dans la série suivante. Les cinq traditions, O, N, K, S et H ne dispensent qu'une seule numérotation pour

[34] A. de Vogüé, «*Les Grande Règles de saint Basile, Un survol*», p. 212.

les *GRv* 38-42, et les autres sauf la tradition O s'accordent unanimement à la transmission sans titre (voir notre tableau). Cette statistique elle-même constitue un témoignage de la disposition authentique des *GRv* 38-42 et la série F est 'une *Grande Règle*' qui conserve sa disposition primitive.

Une question plus importante pour cette *GRo* 17 (*GRv* 38-42) porte sur la méthode de sa composition et son ordre chronologique.[36] La *GRo* 17 peut se nommer 'code de travail (et de vente)' pour la cohabitation (ἡ συνοίκησις, 1008 C 7) des frères. Elle possède quatre ou cinq thèmes principaux qui chacun recevra ultérieurement une numérotation individuelle dans la recension de la Vulgate, qui aurait donc inventé facilement ses quatre interrogations inauthentiques à l'aide de la première phrase de chaque paragraphe. Chaque sujet est ainsi présenté : métiers convenables à l'ascèse (*GRv* 38) ; manière de voyager pour la vente des produits (*GRv* 39) ; interdiction de la vente devant les sanctuaires de martyrs (μαρτύρια) (*GRv* 40) ; disposition des frères lors du travail (*GRv* 41 et 42). Parmi ces articles, la *GRv* 41 fournit des éléments intéressants pour notre étude.

La <u>Q</u> 106 (=*PR* 146) est la suivante :

> Inter. Et si un Frère refuse un outil au supérieur (ὁ προεστώς) qui en a besoin et le lui demande ?
> Réponse. Comment celui qui s'est mis lui-même avec tous ses membres au service des autres dans la charité du Christ pourrait-il refuser un outil au supérieur (ὁ προεστώς), qui en a aussi la responsabilité ?

Cette Question et Réponse n'est pas très claire elle-même. En effet, curieusement, la *GRv* 41 révèle son propre *Sitz-im-Leben.* L'ambiguïté de la <u>*Question*</u> du *Petit Ascéticon*

> Il ne faut pas que 'ceux qui *exercent* (μεταχειρίζειν) les métiers' (τὰς τέχνας) s'arrogent la possession des instruments, au point de ne pas laisser le supérieur de la Fraternité les employer comme il l'entend,... (*GRv* 41)

disparaît par l'illumination de ce *post-scriptum.* Le frère concerné dans la <u>Q</u> 106 n'est pas un simple sujet dans le monastère, mais un moine qui s'occupe d'un travail ou le directeur d'un travail particulier. Il revendiquait (ἐκδικεῖν) le pouvoir total (ἡ δεσποτεία) à l'égard des outils sous sa propre responsabilité. La <u>Q</u> 102 (=*PR* 142) distingue «ceux qui exercent un métier»

---

[35] De Vogüé le suit ce plan primitif : «originellement groupées deux par deux (*GR* 33-34 et 35-36) ». Voir *ibid.*, p. 214.

[36] Je vais citer la *Règle* 34 de la recension arménienne (sigle H), correspondant à la *GRo* 17 et aux *GRv* 38-42 : « Poiché il tuo discorso insegna a sufficienza, come cosa necessaria, sia la preghiera ininterrotta si il lavaro, dopo ciò insegnaci quali arti sono adatte alle nostre promesse » (*CSCO* 537, p. 85).

(οἱ τεχνῖται) (= οἱ ἐργαζόμενοι, *Q* 103=*PR* 143) du «responsable de métier» (ὁ ἐπιτεταγμένος τὴν φροντίδα τούτων). Selon la *PR* 125, il est insinué que les premiers sont chargés du travail (τὸν πιστευόμενον ἔργον) sur l'ordre (τὸ διατεταγμένον) du second. Il n'est donc pas exclu de voir dans le verbe μεταχειρίζειν[37] un économe chef d'un métier, bien qu'il fut plus probable que le frère concerné soit un simple sujet, parce que les outils sont confié (πεπιστευμένοι), selon la *Q* 103 (=*PR* 143), à ceux qui travaillent (οἱ ἐργαζόμενοι). En tout cas, ce qui est le plus important, c'est que la *Q* 106 (=*PR* 146) devient plus claire par l'explication complémentaire *post-scriptum* de la *GRv* 41.

A la suite, Basile rapporte d'autres attitudes despotiques des responsables de métiers. Parmi ces cinq abus décrits ci-dessous, seul le premier n'a pas de trace dans les *PR*. C'est

> ...au point de ne pas laisser le supérieur de la Fraternité les employer comme il l'entend (a), et se permettent de les vendre (b), de les échanger (c) ou d'en disposer autrement (d) ,ou encore d'en acheter d'autres en plus de ceux qu'ils ont (e).

certainement que la rédaction du *GA* a étouffé les quatre *PR*, qui ont finalement disparus, mais qui sont brièvement évoquées dans la *GRv* 41. Les *GRv* 38-40 n'ont d'ailleurs pas de vestiges de ses équivalents dans le *PR*. Par contre, les *Q* 102-105 (= *PR* 142-145) avec la *Q* 106 (=*PR* 146) déjà comparée, entrent dans le raisonnement de la *GRv* 41. On constate également que la *PR* 125 propre au *GA* est repris, sans être effacée, dans la *GRv* 41[38] ainsi que dans la *GRv* 51. Cet indice, selon lequel quelques éléments (a + voir n. 30) de la *GRv* 41 retrouvent les thèmes identiques des *Q* 102-106 ou de la *PR* 125, alors que certains (b-e) de même valeur que ceux-là et la *GRv* 38-40 ne le font pas, a-t-il quelque signification ? Lorsqu'il écrit la *GRo* 17 (les *GRv* 38-42), Basile fait la synthèse de quelques interrogations déjà posées dans le *PA*, ou d'autres des *PR* du *GA* qui sont enfin effacées mais sans doute notées dans ses archives lors de sa rédaction de la série F, *GRo* 17 (*GRv* 38-42). Dans l'esprit de Basile, la série F est 'un guide pratique complet' pour le travail et la vente des produits, tandis que les *PR* qui ont rapport avec la série F est un recueil simple et partiel qui finit par l'établissement législatif définitif des *GRv* 38-42. Derrière elle, il n'y a pas d'interrogations réelles comme on les trouve dans les *PR*. Le compositeur qui, pour la rédaction de la *Grande Règle*, s'appuie principalement sur les questions concrètes déjà soulevées par ses moines, et qui synthétise des normes générales et des critères spécifiques concernant le travail dans les monastères, est digne de recevoir le nom

---

[37] Dans tout l'*Ascéticon*, le verbe n'est utilisé qu'ici.

[38] Le problème de la volonté propre dans le travail que traite la *PR* 125 (τὸ μὲν ἑαυτῷ λαμβάνειν) est le thème primordiale de la *GRv* 41. Voir 1021 A 11-12, C 5-8, 1024 B 1-2, 6-8.

de législateur, et la *Règle* (*GRo* 17) celui de 'code de travail du cénobitisme'. Enfin, en ce qui concerne la chronologie, on arrive à distinguer deux moments : des contenus de la *GRo* 17 peuvent remonter chronologiquement à l'époque du *PA* , mais la forme littéraire telle qu'elle nous est transmise doit se situer après le premier *Ascéticon*, plus exactement entre la série E et H.

D. Analyse de la série G (*GRv* 43-45)

La critique des *GRv* 43-45 soulève une question difficile : appartiennent-elles à la même couche chronologique que les *GRv* 46-54 ? D'après Laun, les *GRv* 43-45 doivent se trouver dans la série des *GRv* 46-54, les *GRv* 43-54 constituant ainsi la même phase chronologique.[39] Par contre, De Vogüé qui dispose des études de Gribomont hésite à préciser le caractère de la série de *GRv* 43-45.[40] Il semble cependant que la tradition manuscrite s'oppose à l'observation de Laun qui n'a pas eu la chance de profiter des études des manuscrits. La tradition O et N distingue la série G (les *GRv* 43-45) de l'unité H (*GRv* 46-54) en lui donnant une numérotation propre (voir notre table de concordance, *supra* p. 245). Même les traditions S, H et I conservent une réminiscence du prototype avec l'assemblage d'une seule interrogation des *GRv* 43-44. Ces dérives ne sont-elles pas originaires de la tradition K ? La tradition K n'associe pas les *GRv* 43-45 à la série H (les *GRv* 46-54), mais à la série F, et elle recueille ainsi les *GRv* 38-45 sous une seule numérotation. Il est préférable d'incliner la critique de la série G (les *GRv* 43-45) par le témoignage de cette tradition archaïque. Les *GRv* 43-45 n'ont pas de correspondance dans les composants antécédents, *GRv* 24-36, tandis que les *GRv* 46-54 en ont. Cette singularité conduit donc la série G (les *GRv* 43-45) à se rapprocher de la tradition K. Enfin la chronologie s'établit ainsi : les *GRv* 24-36 > les *GRv* 38-45 > les *GRv* 46-54.

Une fois la chronologie établie, il faut examiner le rapport entre la *PR* 303 et la *GRv* 45. L'interrogation que pose la *PR* 303 est la suivante : Εἰ χρὴ τοῖς παρὰ πάντων λεγομένοις ὑπακούειν ἐν ἀδελφότητι (Faut-il dans la Fraternité obéir à la voix de tous?). La première ligne de la réponse de Basile éclaire un peu la situation de l'interrogation : «La réponse à cette question est fort difficile. Tout d'abord, dans le fait que tous s'avisent de parler ils

[39] Laun, *op.cit.* p. 58.

[40] Il considère les *GRv* 43-54 comme une seule couche thématique, mais il observe effectivement selon les tradition O, N et K que les *GRv* 46-54 formaient une seule *Question*. Voir «*Les Grandes Règles de saint Basile, Un survol*», pp. 218 et 220.

donnent manifestement une image du désordre (Πρῶτον μὲν, ὅτι ἀταξίας ἔμφασιν φανερῶς δίδωσιν ἐν τῷ παρὰ πάντων λέγεσθαί τι) (1297 A 1-2)...». De quoi parle l'auteur de cette *Petite Réponse* ? On ne peut le savoir exactement. En effet, une fois encore à la suite de la *Q* 106 (=*PR* 146) et de la *GRv* 41, la *GRv* 45 devient un révélateur dans lequel l'auteur évoque concrètement ce qui n'est pas dit dans la *PR* 303. Basile, après avoir réglementé sur le vice-supérieur dans la *GRv* 45, évoque, à la suite, l'accueil des hôtes.[41] Dans cette prescription, une phrase attire notre attention : Τὸ γὰρ πάντας ὁμοίως ἐπιπηδᾶν τῷ λόγῳ, θορύβου αἴτιον, καὶ ἀταξίας σημεῖον (Se précipiter tous ensemble pour parler serait en effet cause de trouble et signe d'indiscipline) (1032 D 2-3). Pour Basile, ce désordre n'est pas admissible, et il pose la règle qu'un seul économe doit s'occuper des visiteurs. On arrive, à l'aide de la *GRv* 45, à une compréhension plus claire de la *PR* 303. Son *Sitz-im-Leben* concerne les interrogations des visiteurs et les réponses chaotiques des frères.

Cette observation contribue à établir la chronologie entre les deux écrits. La *PR* 303 existe en premier. Mais, le Premier *GA* ne la contient pas, car l'auteur reconstruit le thème dans la *GRv* 45 : ainsi, dans l'*Hypotypose d'ascèse* (ὑποτύπωσις ἀσκησέως), envoyé aux frères du Pont, elle est omise. En effet, très probablement après la mort de Basile, une autre main ajoute, entre autres, la question omise mais conservée dans les archives de Basile, dans un manuscrit appelé césaréen. L'auteur du V[ème] siècle des scholies la sauve, peut-être avec les *PR* 287-302 et 304-313, en transcrivant le manuscrit pontique, ancêtre principale de la recension de la Vulgate.

A part une anecdote cachée dans la série G (les *GRv* 43-45), la *PR* 303, on peut détecter sans beaucoup de difficulté d'autres anecdotes. Dans la *GRv* 44 qui traite du voyage consacré à l'achat des nécessités de la communauté, on trouve les anecdotes négatives qu'il pouvait provoquer. Ce sont les fraudes (αἱ περιδρομαί), les manières d'âme mesquine (πραγματεῖαι) et les gains du petit commerce (τὰ καπηλικὰ κέρδη) (1032 B 8-10) que des frères chargés auraient commis. La *GRv* 45 révèle encore deux petites anecdotes, Basile écrit que même si un visiteur interroge par erreur un frère qui n'est pas chargé de répondre, ce dernier

---

[41] Le souci de Basile sur le bon ordre(εὐταξία, 1032 C 13 et 1033 A 8) est un axe qui lie ensemble les deux éléments différents de la *GRv* 45 : le vice-supérieur et un responsable qui répondent aux interrogations des visiteurs. Un frère doit être nommé comme vice-supérieur, «pour que la fraternité ne se déforme pas (μὴ ... μεταλαμβάνειν) en une espèce de démocratie (δημοκρατικόν τι σχῆμα) dans l'oubli de la règle et du bon ordre transmis (τῆς παραδεδομένης εὐταξίας) ». Dans ce contexte, il est possible que la *PR* 303 soit beaucoup éclairée par le double *Sitz-im-Leben* de la *GRv* 45 : un désordre d'une espèce démocratique et un autre, déjà expliqué, où tous se précipite ensemble pour parler. Pour l'expression δημοκρατικόν τι σχῆμα, voir Suso Frank, *Mönchsregeln*, pp. 386, n. 107.

ne doit pas le faire, mais lui indiquer l'économe (οἰκονόμος, 1033 B 15) à qui a été confié ce ministère de la parole. Je suis convaincu que cette anecdote devait être totalement effacée dans les première rédaction du *GA*, car Basile rapporte la scène, de manière très concrète, comme elle figure dans les 27 lignes de la colonne 1033 (A 6-C3). Une autre anecdote présente dans la *GRv* 45 concerne les trois lignes suivantes.[42] Ces anecdotes insérées dans la série G sont aussi l'indice d'une *Grande Règle*.

III. Termes du système structural des *GRv* 24-54 (*GRo* 13-20)

Selon notre argumentation sur la série E[1], la tradition K, constituée d'une seule question et privée de titres ou interrogations pour les autres, a une disposition *proto*-basilienne. Les traditions O et N gardent cette ancienneté par une seule numérotation (*GRo* et *GRn* 13) et les deux textes sans titre (tradition O : équivalent de la *GRv* 32, tradition N : équivalent de la *GRv* 28). Les trois traditions principales K, O et N insinuent que la série E[1] (les *GR* 24-32) ne doit nullement être considérées comme un recueil de *Règles* jadis détachées, mais une seule *Règle* complète et composée d'un jet.

En conséquence, si on veut connaître le système institutionnel du 'vivre ensemble' (ὁ τρόπος τῆς μετ' ἀλλήλων διαγωγῆς) des cénobites basiliens, il faut avant tout consulter les termes de cette série, étant donné qu'elle est la première véritable *Règle* en ce sens, tandis que les *GRv* 1-23 (*GRo* et *GRn* 1-12) ne concernent que les constitutions (*GRv* 1-8 = *GRo* et *GRn* 1-4) de la vie commune et ses cadres externes (*GRv* 9-23 = *GRo* et *GRn* 5-12). Je ne crois pas qu'il y ait une interrogation réelle et concrète derrière cette première *Règle* du cénobitisme, comme dans la *GRv* 24. Il est très vraisemblable que Basile, bien informé de tout ce qui se passe dans les monastères, écrit d'un coup cette *Règle* à un moment donné, avec l'intention de doubler une loi indispensable pour résoudre les difficultés internes que rencontrent les monastères, juste sortis de leur 'enfance' (jusqu'à 369). Dans ce contexte, l'interrogation de la *GRv* 24 serait fictive.

En effet, pour examiner les termes structurales de la vie commune, il est recommandé de considérer les *GRo* 14-15 (*GRv* 33-36) en même temps que la *GRo* 13 (*GRv* 24-32). C'est à cause de la révision (*GRv* 46-54) de Basile lui-même, qui n'a pas touché seulement la *GRo* 13 (*GRv* 24-32), mais aussi la *GRo* 15 (*GRv* 35-36), qu'il apparaît logique de les voir de manière synoptique, même si les *GRo* 14-15 qui ont les interrogations concrètes existaient de façon

---

[42] «S'il échappe quelques chose à celui qui doit répondre et qu'un autre s'en aperçoive, il ne doit pas se précipiter

indépendante au 'manuel du supérieur'. De plus, il faut ajouter naturellement les termes de la section de la révision (*GRv* 46-54), qui véhicule le système le plus sophistiqué dans le cénobitisme basilien. Sauf ces deux systèmes structuraux de l'époque moyenne et tardive des monastères basiliens, on va présenter ensemble d'autres fonctions apparues dans le *PA* (*Q* 1-11) ainsi que dans les *GRv* 38-45, surtout les *GRv* 43-45 (voir *infra* p.262, note 52). Des fonctions du *PA* peuvent être absorber dans le système des *GRv* 24-36, au fur et à mesure que ces dernières se situent chronologiquement juste après l'époque du *PA*. En ce qui concerne les *GRv* 38-45, il semble que leurs systèmes appartiennent à une étape intermédiaire entre les *GRv* 24-36 et les *GRv* 46-54.

A.Termes du système structural

1. Termes de l'époque moyenne du cénobitisme basilien, figurants dans les *GRv* 24-36 (*GRo* et *GRn* 13-15).

GRo et *GRn* 13 (*GRv* 24-32)

(*GRv* 24) ὁ ἐφεστὼς (οἱ ἐφεστῶτες- *GRv* 19 + ἐπιτεταγμένοι - *GRv* 19)
ὁ ὑπακούων
(*GRv* 25) ὁ τὴν κοινὴν φροντίδα πεπιστευμένος
οἱ ἑπόμενοι
(*GRv* 26) οἱ ὑποτεταγμένοι
οἱ πεπιστευμένοι (τῶν ἀδελφῶν ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἀσθενούντων)
(*GRv* 27) ὁ προεστὼς (ὑπευθυνός ἐστιν ὁδηγεῖν εἰς πάντα τὴν ἀδελφότητα)
οἱ προέχοντες (τήν τε ἡλικίαν και τὴν σύνεσιν) (cf. *GRv* 31, 43 et 45 etc.)
ὁ ἀδελφός (désigne le supérieur de monastère, 988 B 4)
(*GRv* 28) ὁ προεστὼς (ὁ συμβουλεύσας, ὁ ἐπιτάξας)
(*GRv* 29) οἱ προεστῶτες
ὁ προεστὼς
ὁ ὑπήκοος
(*GRv* 30) ὁ προεστῶς (ὁ τὰ ἀσθενήματα ἰᾶσθαι τῆς ἀδελφότης πιστευθείς)
(*GRv* 31) οἱ προέχειν δοκοῦντες ἐν τῇ ἀδελφότητι
ὁ μείζων
ὁ ἐλάττων, ὁ ὑπήκοος
(*GRv* 32) οἱ πεπιστευμένοι τὸ τοῦ λόγου χάρισμα

GRo et *GRn* 14 (*GRv* 33-34)

(*GRv* 33) οἱ πρεσβύτεροι, αἱ πρεσβύτεραι (μεσιτεία)
ἄλλοι τινὲς (αἱ τοῦ σώματος χρεῖαι)
(*GRv* 34) οἱ ἔσω τὰ πρὸς τὴν χρείαν ἐπινέμοντες ἐν ἑκάστῳ πράγματι.[43]

GRo et *GRn* 15 (*GRv* 35-36)

---

immédiatement pour le reprendre, mais lui dire sa pensée en particulier ».
[43] Cf. Col. 999, note 64.

(*GRv* 35) ὁ προεστὼς τῆς ἀδελφότητος
(*GRv* 36) οἱ τὰ τοιαῦτα κρίνειν ἱκανοί

Cette période moyenne aurait reçu sans rupture les quatre termes apparus dans le *PA*.

Q 7, 13 (> *GR* 10, 945 C 5-7) : οἱ ἐπιστημόνως ἐρευνᾶν τὰ τοιαῦτα δυνάμενοι
Q 9, 4 (> *GR* 19, 968 B 1) : οἱ ἐπιτεταγμένοι
Q 9, 6 (> *GR* 19, 968 B 8) : οἱ ἐφεστῶτες
Q 10, 6 (> *GR* 21, 976 C 9) : ὁ ὑποδεχόμενος

2. Termes de la *GRv* 38-45 (*GRo* et *GRn* 17-18)

a. Termes de la *GRo* et *GRn* 17 (*GRv* 38-42)

(*GRv* 38) αἱ τέχναι (divers métiers se présentent, mais ils ne concernent pas l'ordre hiérachique)
(*GRv* 39) πλείονες pour ἡ ἀποδημία κοινή (groupe de voyage pour la vente des produits du travail manuel)
(*GRv* 41) οἱ μείζονες
ὁ προεστὼς τῆς ἀδελφότητος
ὁ τεχνίτης (ἡ τῶν ἐργαλείων φροντίς)
οἱ μεταχειριζόμενοι τὰς τέχνας
(*GRv* 42) ὁ τὴν φροντίδα τῶν χρειῶν ἀναδεδεγμένος

b. Termes de la *GRo* et *GRn* 18 (*GRv* 43-45)

(*GRv* 43) ὁ προεστώς
οἱ τὴν ὁδηγίαν τῶν πολλῶν πεπιστευμένοι[44]
πρῶτοι αὐτοι
ὁ προιστάμενος
οἱ ἐν ταῖς ἄλλαις ἀδελφότησι προέχοντες
οἱ ἔτι ἀσθενέστεροι
οἱ ἰσχυροί καὶ οἱ ἀδύνατοι
(*GRv* 44) ὁ πεπιστευμένος
(*GRv* 45) ὁ προεστώς
τις ἕτερος
ἄλλοι τῶν ἱκανῶν
ὁ τὸ μέρος τοῦτο πεπιστευμένος (?) = εἷς τῶν δυνατωτέρων
ὁ οἰκονόμος (1033 B 15)
οἱ προέχοντες et οἱ ὑποδέστεροι

3. Termes du système structural de l'époque tardive du cénobitisme basilien, figurant dans les *GRv* 46-54 (*GRo* et *GRn* 19)

GRo et *GRn* 19

(*GRv* 46) ὁ προεστώς

---

44 On trouve dans un apophtegme grec la proposition subordonnée de la phrase. « Εἰ γὰρ οὗτος ὅρος Χριστιανισμοῦ, μίμησις Χριστοῦ ἐν τῷ μέτρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως » (1028 B 14-C 1). «Un vieillard a dit : la règle du chrétien, c'est l'imitation du Christ » (D. Regnault, *Les sentences des pères du désert, troisième recueil et tables*, I 37, p. 68).

(*GRv* 47) ὁ προεστώς
(*GRv* 48) ὁ προεστώς = ὁ ἀδελφός (1037 B 7-8)
οἱ ἐγγύτεροι τοῦ προεστῶτος καὶ βαθμῷ καὶ συνέσει
(*GRv* 49) εἷς ὁ δοκιμασθείς
ὁ προέχων
ἡ κοινὴ ἐπίσκεψις
ἐργαλείων χρῆσις
οἱ δυνατοί (τὴν τῶν λόγων μεταχείρισιν)
(*GRv* 50) ὁ προεστώς
(*GRv* 52) ὁ προεστώς
(= οἱ τῶν ψυχῶν ἡμῶν θηραπευταί, ὁ τὴν κατὰ θεὸν λύπην ἡμῖν ἐμποιοῦντα)
(*GRv* 53) οἱ τὰς τέχνας διδάσκοντες
οἱ μανθάνοντες
ὁ ἔφορος τῆς κοινῆς εὐταξίας
τις - ἐπιτιμᾶν (πλὴν ἐάν μή τινι αὐτὸς ὁ προεστώς ἐπιτρέψῃ μετὰ δοκιμασίας)
(*GRv* 54) τὸ συνέδριον τῶν ἐπιτεταγμένων ταῖς ἀδελφότησι

B. Schéma de la structure hiérarchique[45]

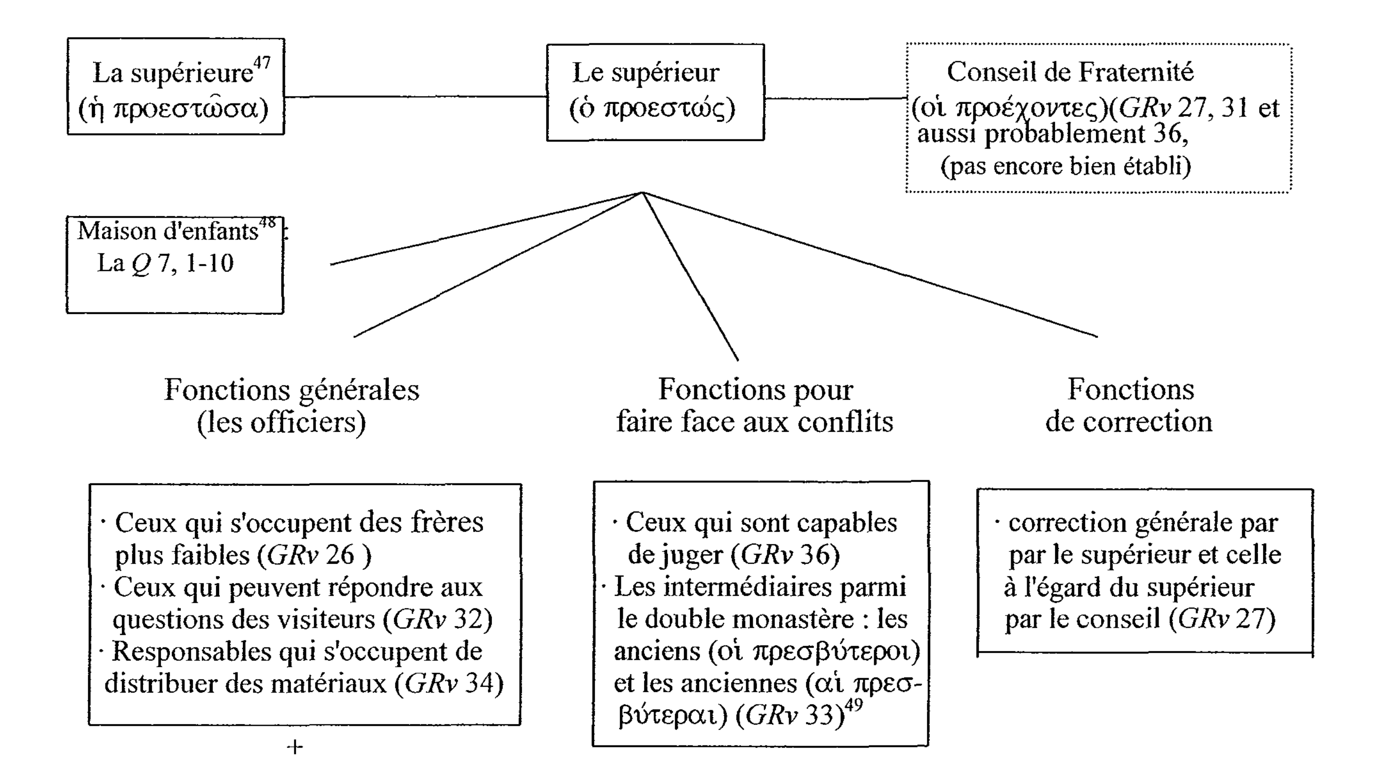
1. Schéma de la structure du cénobitisme basilien de la période moyenne, figurant dans les *GRv* 24-36 (*GRo* et *GRn* 13-15), ainsi que dans les *GRv* 1-23.

Le mot ὁ προεστώς, participe parfait substantivé du verbe προΐστημι, est un terme technique pour désigner la tête du monastère dans les monastères basiliens.[46] Selon notre hypothèse de l'ordre primitif conservé dans *GRo* et *GRn*, il est bien naturel d'exclure de

[45] W.K.L. Clarke décrit quelques fonctions de la structure des monastères basiliens (Clarke, *Basil*, pp. 92-96). Mais son point de vue statique ne lui permet pas de saisir l'évolution du système structural. Par contre, d'après l'hypothèse de cette étude, nous allons essayer de décrire le développement des fonctions hierarchiques dans les communautés basiliennes. Voir aussi Gribomont, *Evangile II*, «*Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*», pp. 270-293.

[46] Voici la référence exhaustive uniquement de sa forme singulière pour les *GR* : 988 A 11 (*GR* 27), 988 C 5 et 989 B 3 (*GR* 28), 989 C 1 (*GR* 29: un seul cas où le mot peut signifier les officiers en sens générique par rapport à l'inférieur τὸν ὑπήκοον de la col. 992 C 6), 992 D 1 (*GR* 30), 996 A 1 et B 2 (*GR* 32), 1004 A 14 (*GR* 35), 1024 C 4 (*GR* 41), 1028 B 3 et D 4 (*GR* 43), 1032 C 4 et C 9 (*GR* 45), 1036 A 5 (*GR* 46), 1037 A 13 et A 15 (*GR* 48), 1041 B 1 (*GR* 52) ; j'ai enlevé le cas 1004 B 7 (*GR* 35) à cause de la variation textuelle. L'apparition est plus fréquente dans les *PR*, mais on n'a pas de besoin de présenter sa référence. Cf. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, pp. 1150-1151 et *Clarke*, p. 92, n. 2. Le terme ὁ ἡγούμενος (cf. Lampe, *ibid.*, p. 601) usuel dans le monachisme oriental n'apparaît pas dans l'*Ascéticon.* ; il est fréquent dans la *Constitutions Ascétiques* (*PG* 31, 1321-1428). Il peut être aussi appliqué pour l'évêque. Voir Fedwick, *The Church*, pp. 47-50; sur l'évolution du mot ἡγούμενος, P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, pp. 227-230. Sur le mot ἡγούμενος de la *PR* 307 (celui qui dirige la paslmodie) et d'autres cas des lettres, voir Gain, *Cappadoce*, p. 75, n. 65 et p. 133, n. 40.

Schéma I de la structure du cénobitisme basilien dans les *GRv* 24-36



Fonctions générales dans le *Petit Ascéticon* (*Q* 1-11)[50]

· Examinateurs des postulants adultes (*GRv* 10)
· Responsables de la distribution des nourritures (*GRv* 19)
· Celui qui fixe aux frères la place du réfectoire (*GRv* 21)

notre compte les mots des interrogations qui ne remontent pas à Basile lui-même.[51] Il ne figure pas avant la *GR* 27 dans les *GR*, mais le mot remonte à l'époque de *PA*. La *GR* 35 nous donne une précision par l'expression ὁ προεστὼς τῆς ἀδελφότητος, et dans la *GR* 30, son rôle

[47] La supérieure de la communauté de femmes ne figure pas dans les *GR*, mais dans les *Q* 197-198 (= *PR* 108-109). Les termes, le supérieur (ὁ προεστώς) ainsi que la supérieure (ἡ προεστῶσα), qui sont les deux têtes du double monastère, remontent à l'époque du *PA*.
[48] La *Q* 7, 1-10 doit appartenir à l'époque des couches des *GRv* 24-36. Par contre, il faut que la *GRv* 15 représente, avec les autres ajouts, les textes les plus postérieurs.
[49] Les *Q* 197-199 et 201 (=*PR* 108-111) deviennent une condition qui permet de mieux comprendre la *GRv* 33.
[50] Dans le *Petit Ascéticon*, on trouve d'autres fonctions générales. Par exemple, on s'informe d'un frère qui est chargé de réveiller les autres frères pour la prière (la *Q* 75 = *PR* 43) et d'un autre occupé au cellier (la *Q* 107=*PR* 147). Mais on ne présente pas ici de liste exhaustive. Pour les fonctions générales apparues dans le *PA* et les *PR* du *GA*, voir *infra* p.

est défini dans un sens thérapeutique 'celui auquel est confié la guérison des faiblesses de la fraternité'.[52] On constate dans la *GR* 27 une exception où le mot ὁ ἀδελφός est utilisé pour se référer au supérieur et il est très intéressant de retrouver parallèlement le même cas dans la *GR* 48 (1037 B 7), reprise du thème de la *GR* 27. Ce sont les deux seuls cas de tout le *GA* où le supérieur est désigné par le mot ὁ ἀδελφός, mais cet usage très restrictif est particulier dans la mesure où leurs contextes ne sont limités qu'aux cas d'erreurs éventuelles du supérieur.

Il faut noter que le sens de la forme plurielle du mot, οἱ προεστῶτες est un peu ambigüe par rapport à l'usage du singulier ὁ προεστώς.[53] La forme plurielle figure quatre fois dans les *GR* (992 B 8, *GR* 29 ; 1004 C 14 et 1005 C 12, *GR* 35 ; 1028 A 9, *GR* 43) où il semble qu'elle se réfère au groupe des anciens plutôt qu'aux abbés des monastères[54] ; nous voyons le même exemple dans *l'ép* 22, 2 *I* 55 28 : δοκιμασία τῶν προεστώτων. On a, dans les *PR*, 5 occurrences de la forme plurielle qui remontent unanimement à l'époque du *PA* (1149 A 11 : *Q* 81 = *PR* 96 ; 1156 A 9 : *Q* 192 = *PR* 105 ; 1156 A 14 : *Q* 194 = *PR* 106 ; 1188 A 10 : *Q* 36 = *PR* 160 ; 1193 C 7 : *Q* 115 = *PR* 170). Dans ces exemples, l'expression οἱ προεστῶτες a toujours l'équivalent latin de Rufin '*qui praesunt*' et il semble qu'elle a le même sens que dans les *GR*. On a besoin de limiter le sens du mot pour éviter de le confondre. Le mot ὁ προεστώς signifie dans l'*Ascéticon* presque toujours la tête du monastère à laquelle se réfère l'expression 'le supérieur' ou 'le chef' dans notre étude : ce qu'on appelle plus tardivement 'l'abbé'. Quant à sa forme plurielle οἱ προεστῶτες, je la traduit toujours par 'les dirigeants' (οἱ προέχοντες), parce qu'on ne peut appliquer de manière évidente le sens des 'têtes des monastères' même une seule fois parmi toutes les neuf occurrences du mot.[55] Dans l'*Ascéticon* de Basile, il n'existe pas le

---

[51] Par exemple, notre point de vue anéantit la note 4 de Clarke, *Basil*, p. 96. Il ne faut pas tenire en compte le mot ὁ προεστώς de l'interrogation de la *GRv* 26 qui ne remonte pas sûrement à Basile.

[52] Gribomont parle d'un mot ὁ προεστώς, **non technique**, pour désigner un groupe de responsables («*Saint Basile*», dans *Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique*, coll. *Théologie* 49, Paris, 1961, p. 109). Mais notre étude le conteste.

[53] Cf. Clarke, *Basil*, p. 95, n. 1.

[54] Il est très probable que l'interrogation de la *GRv* 43 remonte à Basile. Voir le tableau de la p. 246.

[55] Il est utile pour nous d'évoquer l'observation de P. J. Fedwick : «When the bishop was in exile, as was often the case during the reign of Valens, his functions were performed by a group of presbyters. Thus the name προεστώς - προεστῶτες could signify either the single bishop, or a college of presbyters action on his behalf or in his name » (*The Church*, p. 47 et aussi voir note 45 de la même page pour les exemples relevés par Fedwick). Basile n'utilise que la forme plurielle προεστῶτες pour l'Eglise (τοὺς προεστῶτας τῶν ἐκκλησιῶν, 956 B, *GR* 15 ; *ép* 69, 2 *I* 164 37 et 184 *II* 118 2 ; Cf. Gain, *Cappadoce*, p. 75, n. 65 ; Fedwick, *The Church*, p. 47, n. 44). L'ambiguïté du mot fait confondre un peu B. Gain, quand il écrit : «dans certains cas (des lettres de Basile), il semble parler de lui au pluriel, comme si son autorité était divisée et les responsabilités partagées, ce que le *Grand Ascéticon* paraît exclure » (Gain, *Cappadoce*, p. 133). Quant à la forme plurielle, nous avons présenté une solution pour laquelle le dossier épistolaire de Basile ne fournit pas de repères, et dans le *GA*, la fonction de la tête de la communauté est de plus en plus absorbée dans un groupe d'anciens, comme nous le verrons.

terme technique réservé uniquement aux 'têtes des monastères', quand on accepte notre thèse que l'expression οἱ προεστῶτες ne signifie pas les abbés. On constate cependant des mots, comme 'les dirigeants' (οἱ προέχοντες), désignant un groupe dans lequel l'abbé est aussi incorporé, et nous allons l'expliquer bientôt.

Parmi les *GRv* 24-36, il faut relever dans des traductions modernes l'emploi abusif des termes techniques basiliens, qui peut provoquer une confusion chez les lecteurs. Lèbe traduit οἱ ἐπιτεταγμένοι (*Q* 9, 4 > *GR* 19, 968 B 1), οἱ ἐφεστῶτες (*Q* 9, 6 > *GR* 19, 968 B 8), ὁ ἐφεστώς (*GRv* 24, 984 B 4), comme 'le supérieur' ou 'les supérieurs'.[56] Suso Frank transforme, à son tour, le deuxième et le dernier en 'die Oberen', et pour le premier il suit l'adaptation littérale.[57] Mais à vrai dire, ces expressions ne se réfèrent pas à la tête du monastère. Le mot οἱ ἐπιτεταγμένοι[58] ne signifie pas ici 'les supérieurs', mais les économes chargés du service, car l'expression complète c'est οἱ ἐπιτεταγμένοι *τὴν οἰκονομίαν*. La *GRv* 45 indique très clairement qu'il y a un responsable qui s'occupe de la distribution du pain (ἄρτου μετάδοσις).[59] Et selon la *GRv* 34, sauf cette fonction, il existait ailleurs plusieurs économes chargés de diverses distributions (οἱ ἔσω τὰ πρὸς τὴν χρείαν ἐπινέμοντες ἐν ἑκάστῳ πράγματι).

A son tour, le terme οἱ ἐφεστῶτες désignant ceux qui administrent un besoin (χρεία) dans le cadre des régimes particuliers des malades, des voyageurs, ou des frères qui s'adonnent aux travaux durs, doit être traduit par 'ceux qui sont en haut'. Or Basile divise dans l'introduction du 'manuel du supérieur' (*GR* 24) la société des frères (ἡ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς ὁμιλία, 984 D 3) en deux classes «ὁ ἐφεστώς» et «ὁ ὑπακούων»,[60] où le premier a le sens du singulier générique qui représente 'ceux qui sont en haut', c'est-à-dire, les frères qui ont le droit d'ordonner par rapport à 'ceux qui sont commandés'. Ailleurs, le fait que Basile utilise

---

[56] Lèbe, *Règles*, pp. 90 et 102. Cf. Clarke, *Basil*, p. 92, n. 2. Clarke pense lui aussi que le mot ὁ ἐφεστῶς désigne le supérieur. Mais le cas n'est pas du tout évident. Voir aussi la page suivante et la note n. 52.

[57] Suso Frank, *Mönchsregeln*, pp. 129.

[58] Pour tous les usages du mot dans l'*Ascéticon*, voir *infra* p. 266 n. 71. Parmi les 16 occurrences du mot, le cas où il désigne la tête du monastère n'apparaît q'une seule fois, mais dans ce cas-là, il est suivi de termes complémentaires.

[59] 1033 B 5-6. Basile évoque seulement cette fonction déjà existant.

[60] Dans la *PR* 235, propre au *GA*, Basile dit qu'il y a *deux rangs généraux* (δύο τάγματα καθολικώτερα) dans la société des frères : ceux à qui sont confiés le commandement (ἡ προστασία) et ceux qui sont tenus à l'obéissance et à la soumission (εἰς εὐπείθειαν καὶ ὑπακοήν). Ces expressions de la *GRv* 24 s'entendent bien avec la compréhension sur les deux ordres de Basile dans la *PR* 235. Le mot ἡ προστασία renvoie deux fois à l'office du supérieur dans la *GRv* 43, et il signifie dans la *PR* 235 la fonction de commander de ceux qui sont en haut, mais une autre fois il est utilisé dans un tout autre contexte (la *GRv* 32, 996, A 5).

rarement l'expression οἱ ἐφεστῶτες et ὁ ἐφεστώς dans ses écrits,[61] nous amène à conclure que ces termes n'a pas beaucoup d'importance à lui-même et à ses communautés.

La traduction française, dans la *GR* 31, tantôt aggrave l'ambiguïté des termes, tantôt commet une erreur. L'expression παρὰ τῶν προέχειν δοκοῦντες ἐν τῇ ἀδελφότητι (993 B 6) est traduite par «ceux qui occupent la place de 'supérieurs' dans la Fraternité». Basile utilise dans la *GR* 27 l'expression οἱ προέχοντες τήν τε ἡλικίαν καὶ τὴν σύνεσιν. De ces deux cas, uniques dans la série E, on peut induire que le verbe προέχειν est choisi par Basile pour désigner un groupe de conseil autour du supérieur, tête de la communauté. Il sera donc mieux de traduire l'expression de la *GR* 31 comme 'ceux qui semblent appartenir à un rang plus élevé', au lieu de l'expression 'la place de supérieurs', comme le traducteur allemand le fait[62] pour éviter une confusion. En effet, peut-on dire que le conseil de communauté est bien établi dans la phase des *GRv* 24-36 ? Le verbe δοκέω suggère que le groupe de conseil n'est pas cadré avec précision, ni le système bien établi. Il faut qu'on mentionne également l'expression de la *GRv* 36 : «τοῖς τὰ τοιαῦτα κρίνειν ἱκανοῖς» (ceux qui sont capables de juger telles choses) (1009 A 2). Il est peu vraisemblable que ces frères prééminents soient une référence aux membres du conseil, mais ce dernier est toujours très sombre. Par contre, le conseil dont le rôle est prescrit dans plusieurs passages concernant le cénobitisme postérieur apparaît, sans doute, mieux établi par rapport à celui des *GR* 27, 31 et 36.

Il faut noter aussi l'erreur de la traduction française du mot ὁ μείζων (993 C 5) de la *GR* 31. Lèbe le traduit comme 'le supérieur',[63] mais en réalité ce mot signifie simplement un singulier générique qui représente les personnes plus âgées, membres principaux du conseil. Suso Frank le nuance par le génétif, 'von seinem Oberen', mais cela n'est pas non plus exact, parce qu'il est hors du contexte.[64] La préoccupation de la *GR* 31 concerne un service collectif très concrèt (ἡ σωματικὴ ὑπηρεσία) aux personnes âgés appartenant à un rang supérieur aux autres frères. On doit garder à l'esprit le fait que Basile se sert dans le premier véritable code pour le *coenobium* (*GRv* 24-36) exclusivement du mot ὁ προεστώς 'le supérieur' pour se référer à la tête de la communauté. En conséquence, le mot ὁ μείζων doit être interprété simplement de manière littérale comme 'celui qui est plus grand' en considération de son antithètique ὁ ἐλάττων, 'celui qui est plus petit' (993 B 8-9).[65]

---

[61] Le mot figure seulement trois fois dans le dossier basilien : deux fois dans l'*Ascéticon*, et une autre fois dans l'*ép.* 223 *III* 6, 23.
[62] *Ibid.*, p. 149. «die in der Brüderschaft einen höheren Rang haben».
[63] Lèbe, *Règles*, p. 110.
[64] Suso Frank, *Mönchsregeln*, pp. 150.
[65] Voir aussi notre argumentation de la forme plurielle du mot dans la *GR* 41.

On a besoin d'expliquer ici le rang des anciens (πρεσβύτεροι) et des anciennes (πρεσβύτεραι). Ces mots ont une valeur ambivalente dans l'*Ascéticon* de Basile. D'abord, ils peuvent se référer à des personnes simplement plus âgées, sans allusion à un rang élevé. Dans la *PR* 82 propre au *GA*, le mot πρεσβυτέρα est en contraste avec une νεωτέρα et Basile la précise dans la *Q* 100 (*PR* 169) comme πρεσβύτερος καθ' ἡλικίαν. Dans ce contexte, il faut éviter d'identifier 'les dirigeants' (οἱ προέχοντες) simplement aux anciens.[66] Pourtant, ces termes peuvent également désigner les dirigeants (οἱ προέχοντες), dont le supérieur (ὁ προεστώς), selon la *PR* 103 propre au *GA*, la *Q* 199 (*PR* 110) et la *Q* 201 (*PR* 111). La fonction de prédication des πρεσβύτεροι est sous-entendue une fois par la citation biblique I Tim 5, 17 dans la *Q* 115 (*PR* 170), mais à partir de cette référence il n'est pas possible d'identifier les πρεσβύτεροι avec les prêtres.[67] Le rôle des intermédiaires des anciens et des anciennes de la *GRv* 33 porte sur la catégorie seconde.

Il faut remarquer une problématique difficile à résoudre : un rapport entre la *Q* 174 (*PR* 220) et la *GRv* 33. La *Q* 174, *Question* rufinienne semble renvoyer à la *GRv* 33, *Règle* non-rufinienne.[68] S'il est vrai que la première se réfère à la seconde, la *GRv* 33 doit exister à l'époque du *PA*. Ce rapport énigmatique entre la *Q* 174 et la *GRv* 33 est le seul cas où la *Règle* rufinienne fait une référence évidente à une *Question* non-rufinienne.

2. Schéma de la structure du cénobitisme basilien durant la période intermédiaire, figurant dans les *GRv* 38-45 (*GRo* et *GRn* 17-18)

Dans la section des *GRv* 38-45, le terme technique ὁ προεστώς est utilisé 5 fois (1024 C 4 ; 1028 B 3 et D 4 ; 1032 C 3 et C 9 - *GRv* 41, 43 et 45) et ailleurs, le mot ὁ προϊστάμενος (1028 C 11-*GRv* 43) le remplace pour désigner la tête de la communauté. On trouve dans la *GRv* 41 la forme complète, ὁ προεστώς τῆς ἀδελφότητος. Comme dans la partie précédente, il y a des confusions dans les traductions modernes qu'il faut expliquer pour mieux comprendre la structure des communauté basiliennes. Lèbe applique le terme technique 'le supérieur' ou 'les

---

[66] Cf. Clarke, *Basil*, p. 95.

[67] P. Humbertclaude penche pour la possibilité que les πρεσβύτεροι étaient des prêtres, en écrivant que «L'Eglise primitive emploie ces deux mots (ἱερεύς et πρεσβύτεροι) pour désigner les prêtres et peut-être indifféremment, mais ἱερεύς marque surtout la fonction, πρεσβύτεροι le caractère. Selon lui, Basile a distingué ainsi deux catégories de prêtres» (*La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, p. 149). B. Gain suit l'avis de Humbertclaude : «ce dernier terme (πρεσβύτεροι) désignant des moines prêtres ...» (Gain, *Cappadoce*, p. 132, n. 38). Pourtant, l'argumentation de Clarke qui a rejeté cette idée classique est décisive (*The works*, pp. 39-42 et 46-52) et notre analyse opte pour son avis. Cf. G. Bardy, «*Basile*», *DS* t. 1, 1936, col. 1280.

supérieurs' aux mots οἱ μείζονες (1021 C 5-6, *GRv* 41) et οἱ προέχοντες (1029 A 12 : *GRv* 43 ; 1033 C 6 : *GRv* 45).[69] En réalité, il faut les traduire de manière littérale : *ceux qui sont plus grands* ou *ceux qui sont avancés* dans le sens des *GRv* 27 et 31. La traduction allemande contient aussi les même erreurs avec un autre exemple abusif.[70]

On a besoin d'approfondir la réflexion sur les mots grecs pour aborder plus exactement la structure des communautés basiliennes. Le premier cas concerne 'un métier recommandé par les anciens' : «mais s'il n'en connaît pas, qu'il ne choisisse pas lui-même et accepte plutôt ce que *ceux qui sont plus grands* auront décidé» (Εἴτε μὴ ἔχει, μὴ ἑαυτῷ λαμβανέτω· ἀλλὰ τὸ παρὰ *τῶν μειζόνων* δοκιμασθὲν ὑποδεχέσθω) (1021 C 5-6, *GRv* 41). Le mot οἱ μείζονες doit être interprété dans la même direction que sa forme singulière de la *GRv* 31 dont le sens est générique (voir *supra* p. 259).

Le mot οἱ προέχοντες de la *GRv* 45 se réfère, semble-t-il, à un groupe plus précis, c'est-à-dire au groupe de conseil de la communauté des *GRv* 27. Basile défend, dans la *GRv* 45, aux frères de répondre aux interrogations des étrangers qui visitent le monastère, sauf au responsable désigné. Si d'autres personnes donnent la réponse aux questions des visiteurs, «une occasion d'orgueil 'contre les dirigeants' (κατὰ τῶν προεχόντων) s'offre aux inférieurs (τοῖς ὑποδεστέροις)» (1033 C 5-6). Cette phrase implique que le frère qui a le droit de répondre aux questions des visiteurs soit un des membres du groupe οἱ προέχοντες. Il est donc très probable que l'οἱ προέχοντες de la *GRv* 45 est identique à l'οἱ προέχοντες de la *GRv* 27, c'est-à-dire ceux à qui peuvent réprimander le supérieur.

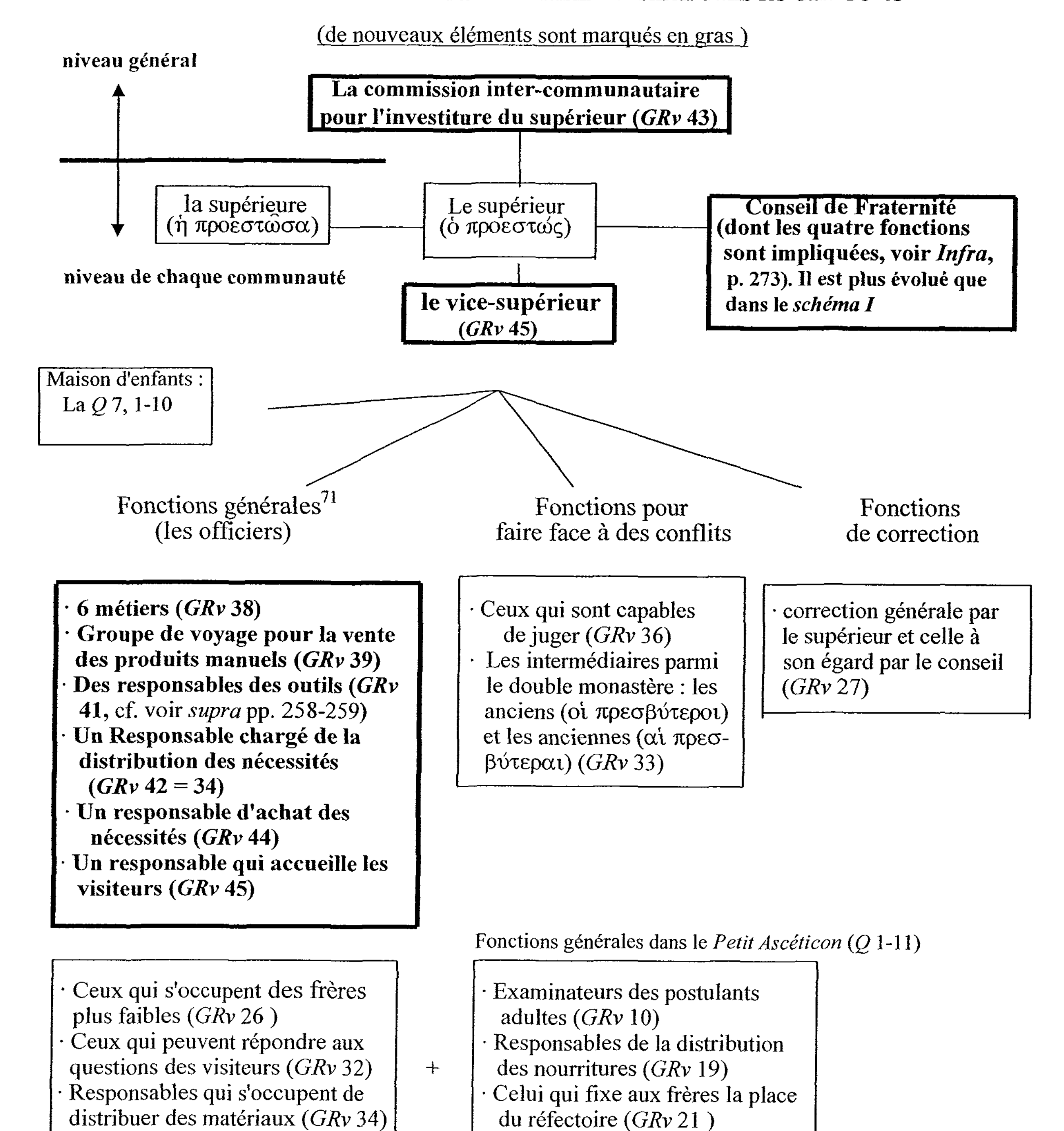
Le mot utilisé dans la *GRv* 43 est plus délicat. Il s'agit de l'investiture du supérieur du monastère. «Personne ne prendra par lui-même la présidence de la fraternité, sauf un élu par *ceux qui sont avancés* dans les autres fraternités» (μὴ ἑαυτῷ λαμβάνοντα τὴν προστασίαν, ἀλλ᾽ ἐγκριθέντα *τῶν ἐν ταῖς ἄλλαις ἀδελφότησι προεχόντων*) (1029 A 10-12).

---

[68] Gribomont, *Histoire*, p. 253.
[69] Lèbe, *Règles*, pp. 130, 5 ; 135, 6 ; 138, 28.
[70] Suso Frank, *Mönchsregeln*, pp. 171, 24 ; 177, 14 ; 181, 20. Il donne le mot 'die Oberen' dans ces trois cas. Dans la traduction de la *GRv* 44, son interprétation est également abusive. Le texte est le suivant : «πόρρωθεν καὶ τοῦτο τοῦ πεπιστευμένου προκαθιστῶντος, ... » (1029 C 13-14). Il s'agit d'un responsable d'achat des nécessités : «Et celui qui est chargé de ce soin doit préparer depuis longtemps le plan d'achat, de peur que le temps ne vienne à manquer pour se procurer au moment voulu ce dont on aura besoin ». Mais le traducteur allemand remplace le mot ὁ πεπιστευμένος par *der Obere*, ce qui est hors de contexte : «Dies muss *von dem Oberen* schon lange vorher geregelt sein, ... » (p. 178, 17-18).

Schéma II de la structure du cénobitisme basilien dans les *GRv* 38-45

(de nouveaux éléments sont marqués en gras)



[71] L'apparition de ces fonctions ne doivent pas se situer exclusivement au moment de la composition littéraire des *GRv* 38-45. Comme on l'a expliqué (*supra* pp. 251-252), certains métiers existaient depuis l'époque du *PA*. Il semble que le groupe de voyage soit tout à fait nouveau à l'époque de la rédaction littéraire des *GRv* 38-45. Quant à un frère-distributeur des nécessaires (*GRv* 42), il est possible que la fonction de distribution matérielle pourrait être élargie à partir de celle des nourritures (*GRv* 19 du schéma I).

D'autre part, cette liste ne donnent pas toutes les fonctions générales dans le *GA*, mais seulement jusqu'aux *GRv* 45. Par exemple, selon la *PR* 236 propre au *GA*, certains frères étudiaient sans faire de travail manuel les quatre Evangiles.

Les suffrageants auxquels appartiennent la nomination d'une tête de monastère, sont-ils les chefs des monastères, comme les traductions modernes affirment ?[72] A vrai dire, ce n'est pas le cas. Le terme οἱ προέχοντες dans la *GRv* 43 désigne très probablement comme dans les *GRv* 27 et 45 le groupe de conseil du monastère dont le membre peut être aussi choisi en tant que supérieur dans la commission des monastères. Si on pense que le terme οἱ προέχοντες de la *GRv* 43 signifie les chefs des monastères, il n'est pas logique. On peut relever un autre cas qui concerne probablement des membres du conseil : ἄλλοι τῶν ἱκανῶν (1032 C 5 - *GRv* 45) ; ils sont ceux qui ratifient l'approbation avec le supérieur pour la désignation du vice-supérieur (la *GRv* 45).

A partir de cette argumentation, on peut arriver à une compréhension sur le rôle plus évolué et plus définie du conseil du monastère en comparaison de celui des *GRv* 27 et 31. On peut le résumer comme suivant : 1. Le ministère de la parole pour les étrangers appartient à *un* des *dirigeants* (οἱ προέχοντες) (la *GRv* 45) ; 2. *Les dirigeants* (οἱ προέχοντες) de chaque monastère constituent la commission inter-communautaire pour la nomination d'un supérieur (la *GRv* 43) ; 3. *Quelques-uns des capables* (ἄλλοι τῶν ἱκανῶν, 1032 C 5 - *GRv* 45) désignent le vice-supérieur avec la tête du monastère ; 4. *Assez probablement*, la décision d'un métier pour les novices peut être dans la main de ceux qui sont *plus grands* (οἱ μείζονες, la *GRv* 41).

Il est intéressant de repérer, dans la *GRv* 43, l'évolution structurale inter-communautaire du cénobitisme basilien. L'espoir de Basile sur l'union (σύνδεσμος, 1008 B 14, *GRv* 35) des fraternités se réalise partiellement dans la *GRv* 43 par la réunion inter-communautaire pour la nomination du supérieur. Et l'union deviendra une assemblée des monastères (συνέδριον) dans la *GRv* 54. Il faut remarquer également le système du vice-supérieur mentionné dans la *GRv* 45. Son rôle essentiel consiste à présider la communauté en cas d'absence du supérieur pour cause de voyage ou de maladie. Dans son ensemble, la section des *GRv* 38-45 montre un système plus développé et plus précis. La fonction du conseil de communauté est plus importante ; il faut énumérer la mise à jour d'un réseau inter-communautaire et le second siège après la tête du monastère, etc.

---

[72] Il faut éviter le mot 'éléction' qui ne peut pas exprimer adéquatement l'idée basilienne de la *GRv* 43 (cf. Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 386, n. 104). Pour le mode varié de l'éléction dans les premiers monastères, voir, K. Hallinger, «*Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt*», *Studia Anselmiana* 42 (1957), pp. 309-317. Lèbe traduit le terme οἱ ἐν ταῖς ἄλλαις ἀδελφότησι προέχοντες comme «les supérieurs des autres monastères » et Suso prend la même direction en le traduisant comme «die Oberen der anderen Brüderschaften » (Lèbe, *Règles*, p. 135, ligne 6 et Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 177, 14).

3. Schéma de la structure du cénobitisme basilien de la période tardive, figurant dans les *GRv* 46-54 (*GRo* et *GRn* 19)

Les mots ὁ ἀδελφός (1037 B 7 : *GRv* 38, cf. *supra*, p. 259) et ὁ προέχων (1037 D 1 : *GRv* 49) remplace respectivement une fois le supérieur du monastère. En effet, même si l'expression ὁ προέχων se réfère à la tête de communauté, il est mieux de la traduire de manière littérale par *celui qui dirige.*[73] Ce mot ὁ προέχων montre que le supérieur appartient au rang de *ceux qui dirigent.*

Les expressions dont Basile se sert, très certainement pour désigner les membres du conseil de communauté, ont un contour plus net que dans les deux parties précédentes. Ils sont ceux qui sont, selon leur rang et leur prudence, proche du supérieur (οἱ ἐγγύτεροι τοῦ προεστῶτος καὶ βαθμῷ καὶ συνέσει, 1037 A 15 - B 1, *GRv* 48), et le supérieur doit demander *indispensablement* (ἀναγκαίως, 1037 B 2) leur avis sur toutes les affaires communautaires.[74]

Ils sont aussi les gens capables (οἱ δυνατοί et ἱκανοί, 1040 A 5-9, *GRv* 49) desquels dépend *l'audience générale* (ἡ κοινὴ ἐπίσκεψις, 1037 C 13, *GRv* 49) de toute la communauté pour les deux parties en conflit. Il semble que, dans certains cas, lui soit donné un rôle d'*intermédiaire* entre le supérieur et les frères voulant le contester (ἄλλοις τισὶ μεσίταις, 1036 C 2, *GRv* 47). En général, leur fonction d'intervention est considérablement élargie dans les *GRv* 46-54 par rapport aux étapes précédentes.[75] On n'a qu'un seul emploi du terme οἱ προέχοντες dans les *PR* (*PR* 302, propre au *GA*), et je pense que la *PR* 302 se trouve moins proche que d'autres de l'époque des *GRv* 46-54, car le rôle du supérieur y apparaît absorbé par celui des *dirigeants.*[76]

---

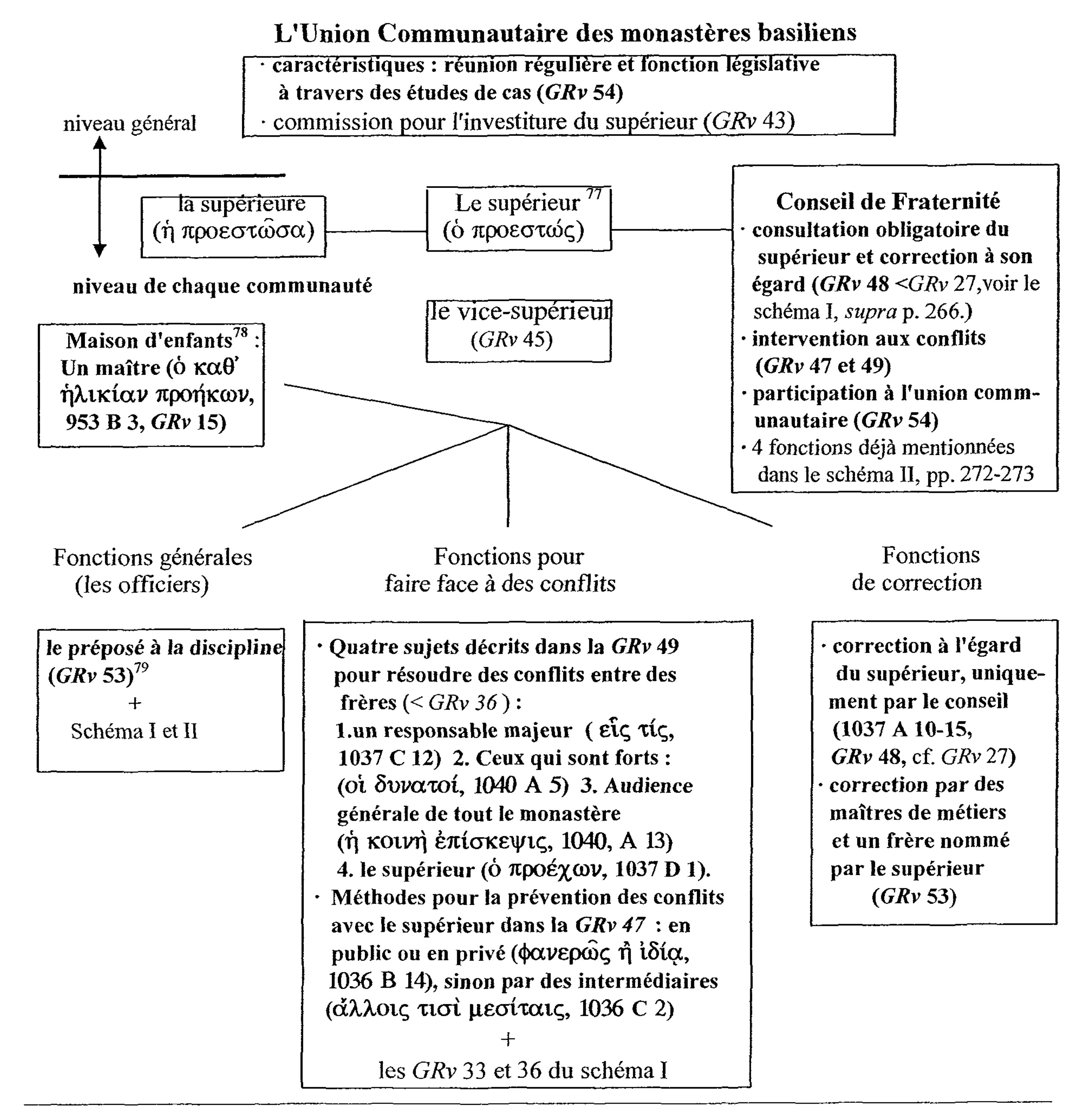
[73] Cf. Lèbe et Suso Frank le traduit respectivement comme 'le supérieur' (*Règles*, p. 141, 23) et 'Der Obere' (*Mönchsregeln*, p. 184, 30).

[74] Selon la *GRv* 43, une des deux charges majeures du supérieur est la distribution des travaux ; mais il n'y a aucune obligation de demande d'avis auprès des autres frères. Par contre, la *PR* 104 prescrit que le supérieur doit demander une opinion, peut-être au conseil de monastère, même quant à la distribution des travaux. La *GRv* 48 rend ce processus d'audition du supérieur obligatoire dans les affaires de la communauté. Très certainement, la *PR* 104 propre au *GA* constituerait le *Sitz-im-Leben* de la *GRv* 48. Ainsi, le sens de l'évolution de ces trois parties est le suivant : la *GR* 43 > la *PR* 104 > la *GR* 48.

[75] B. Gain écrit que « dans certains cas, on semble parler de lui (supérieur) au pluriel, comme si l'autorité était divisée et les responsabilités partagées, ce que le *Grand Ascéticon* paraît exclure ». Notre position conteste son avis.

[76] En ce qui concerne la distribution des biens aux pauvres en dehors des communautés, c'est l'économe (ὁ οἰκονόμος) qui peut décider avec un conseil commun (μετὰ δοκιμασίᾳ κοινῆς) des *dirigeants* (οἱ προέχοντες). Dans ce cas, l'avis du supérieur doit appartenir au conseil commun et on trouve un exemple où la présidence (προστασία, *GRv* 33) du supérieur incline à être étouffée par l'administration collective du groupe

Schéma III de la structure du cénobitisme basilien dans les *GRv* 46-54
(les nouveaux éléments sont marqués en gras)



éminent d'avancés ; il faut rappeler que dans la *GRv* 48 le supérieur demande essentiellement (ἀναγκαίως, 1037, B 2) l'avis du conseil de monastère.

[77] Parmi les *PR* relatives aux fonctions du supérieur, tête du monastère, que B. Gain énumère (Gain, *Cappadoce*, p. 133, n. 44), une seule se réfère au mot ὁ προεστώς : la *PR* 104. Celle-ci, propre au *GA* s'accorde avec la *GR* 48 plutôt qu'avec la *GR* 27 (voir *supra* notre étude sur la *GR* 48). Elle appartient donc à la dernière couche chronologique du *GA*, c'est-à-dire, celle des *GR* 46-54 (pour la position de la *PR* 104 dans le *GA*, choisie par Basile, voir *infra* p. 298). Ainsi le discernement des trois couches chronologique de notre étude est utile, entre autres, pour dater certaines *PR* .

[78] La *GRv* 15, 'constitution d'enfants', telle qu'elle nous est transmise, est la forme définitive de l'éducation religieuse des enfants, et sa forme littéraire actuelle doit appartenir chronologiquement aux couches les plus postérieures, c'est-à-dire, à l'époque identique aux 46-54, sinon même après elles et plus précisément, au moment de la rédaction du *GA*.

[79] ὁ ἔφορος τῆς κοινῆς εὐταξίας (1044, A 3-*GRv* 53) doit exister depuis longtemps, car la *Q* 97 (=*PR* 136) parle de la même fonction. Voir notre étude, pp. 249 et surtout 281-282.

Ceux qui participent au conseil du monastère, οἱ προέχοντες participent-ils aussi à l'union confédérative du cénobitisme basilien (συνέδριον), décrite dans la *GRv* 54 ? Le commentateur allemand appelle cette union 'Die Oberenkonferenz'.[80] Il ne faut cependant pas penser nécessairement qu'il s'agit d'une conférence des *abbés des monastères*. L'expression qu'utilise Basile dans la *GRv* 54 est très curieuse : οἱ ἐπιτεταγμένοι (1044 A 15). Les traductions modernes interprètent ce mot comme 'les supérieurs' ou 'die Vorsteher'.[81] Cette adaptation est un autre exemple de confusion dans la terminologie des *Grandes Règles*. Selon notre étude, l'expression οἱ ἐπιτεταγμένοι de la *GRv* 54 est un remplaçant du mot οἱ προέχοντες.[82] En conséquence, il faut voir l'étape précédente de l'union confédérative de la *GRv* 54 (συνέδριον) dans la réunion inter-communautaire de la *GRv* 43 pour l'invertiture d'un supérieur. Et il est logique de penser que tous les deux consistent en presque les mêmes participants.

Le cénobitisme basilien se montre plus structuré dans la série H (les *GRv* 46-54 = *GRo* 19), surtout au niveau de la résolution des conflits et de la correction. En particulier, le rôle du conseil est devenu primordial ; Basile dit qu'il doit intervenir dans l'administration des communautés pour aider aux charges du supérieur. Et enfin, on voit que l'union

---

[80] Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 387, n. 118.

[81] Lèbe, *Règles*, p. 145, 3 ; Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 188, 14. De Vogüé l'appelle aussi les réunions de *supérieurs* : «*Les Grande Règles de saint Basile, Un survol*», p. 221.

[82] Rousseau exagère quand il écrit que «there is no doubt that at times each term (πεπιστευμένος et ἐπιτεταγμένος) could mean 'superior' in exactly the same way as προεστώς» (*Basil*, p. 212). Le mot οἱ ἐπιτεταγμένοι n'apparaît qu'une seule fois dans les *GR* 24-55. Par contre, il figure 18 fois dans le reste de tout l'*Ascéticon* : 2 fois dans les autres *GR* et 16 fois dans les *PR*. Ses formes plurielles ne concernent nullement le groupe des supérieurs : sauf le cas de la *GRv 54*, on en a seulement trois autres usages pluriels, 968 A 15-B 1 (*GR* 19-voir *supra* p. 259) ; 1160 A 11 : *PR* 114 = *Q* 13 ; 1197 A 12-13 : *PR* 173 = *Q* 137. En effet, parmi 14 occurrences de la forme singulière, elle porte seulement une ou deux fois sur le supérieur de la communauté (1096 B 4-5-*PR* 19 propre au *GA* ou 1281 C 15-*PR* 284 sans équivalent dans le *PA*), et la plupart des autres cas désignent des fonctions générales (je l'ai examiné à l'aide du CD Rom Musaios 2002, et je présente les références avec les chiffres de la colonne sans marque des lettres A, B, C et D de l'édition de Migne, 1112 28, 1148 17, 1152 32, 1160 11, 1169 39, 1172 2, 1172 31, 1177 18 et 43, 1180 13 et 21, 1181 46, 1152). Ce qui est à noter, c'est que lorsque la forme singulière se réfère certainement à la tête du monastère, elle est suivi absolument des autres mots : τὸν ἐπιτεταγμένον τὴν πάντων ἐπιμέλειαν (*PR* 19) et l'autre cas moins évident ὁ τὴν κοινὴν φροντίδα ἐπιτεταγμένος (*PR* 284, comparez avec ὁ οἰκονόμος et μετὰ κοινῆς τῶν μετ' αὐτὸν προεχότων γνώμης de la *PR* 302 propre au *GA*). Finalement, aucun usage ne prouve pas que le mot οἱ ἐπιτεταγμένοι dans l'expression τὸ συνέδριον τῶν ἐπιτεταγμένων ταῖς ἀδελφότησι signifie absolument les têtes des monastères. Au contraire, la statistique s'accorde mieux avec notre conclusion. Dans les lettres, on voit l'expression «Οἱ ἐπιτεταγμένοι τὴν φροντίδα τῆς ἐν πᾶσιν εὐταξιας » (*ép* 22, 2 *I* 54 41-42 ; Gain, *Cappadoce*, p. 133, n. 42 suit Gribomont parlant d'un 'groupe de responsables'). Il n'y a aucun preuve avec laquelle on peut les identifier avec les abbés des monastères ; il s'agit probablement des frères chargés de la discipline (voir infra p. 272 et voir aussi Gribomont, «*Saint Basile*», dans *Théologie de la vie*

communautaire se réalise dans cette dernière étape : elle remplace le rôle de la fonction législative de l'évêque de Césarée, en produisant de nouvelles lois pour les communautés de frères et sœurs à travers des études de cas particuliers ; peut-être, la mort de Basile est-elle proche ? Certainement, car il prévoit la vie des communautés sans lui.

IV. Le Manuscrit d'Istanbul Patr. Oec. S. Trinité 105 et les *Grandes Règles*

P. J. Fedwick fournit le titre 'idéal' pour le manuscrit d'Istanbul 105 qu'il appelle *A2*, ordonné dans une disposition unique sans différence des *GR* et *PR*.[83] Jusqu'à maintenant, notre critique a tenté de montrer que l'état primitif des *GR* ne doit pas subir de divisions trop importantes : pour nous, le nombre idéal serait de 20. D'autre part, en vue d'obtenir plus de précision concernant le Manuscrit d'Istanbul, il faut encore examiner son rapport textuel avec d'autres recensions.

A. Les variantes textuelles de la *GRv* 16 (*GRo* 8)

Gribomont insiste sur le fait que la recension studite, surtout le Moscou 117, a une importance première pour l'édition critique du *Grand Ascéticon*.[84] «Le texte S est en général excellent ; c'est lui qu'appuient le plus souvent les plus anciens témoins de l'*Ascéticon*, les vieilles versions latine et syriaque».[85] Fedwick reconnaît à son tour la valeur primordiale de la recension studite, appelée *A3* par lui-même, mais sa revendication va plus loin : il écrit qu'il y a une ressemblance entre le manuscrit d'Istanbul et la recension studite.[86] L'ancienneté du texte de la Studite au moins pour les *Grandes Règles* est ainsi un acquis pour les critiques modernes, mais quant au manuscrit d'Istanbul, on peut douter de sa qualité archaïque revendiquée par Fedwick. Il faut donc comparer les différents textes de la *GRv* 16. Gribomont

---

monastique, Etudes sur la tradition patristique, coll. *Théologie* 49, Paris, 1961, pp. 109-110 ; cf. Gain, *Cappadoce*, p. 133).

[83] Fedwick, *Ascetica*, p. 651.

[84] Gribomont, *Histoire*, pp. 27-28 ; 209-236 ; 332.

[85] *Idem.*, p. 235.

[86] Fedwick, *Ascetica*, pp. 606-607.

a édité, à la suite des notes de Maran dans l'édition de Migne,[87] les deux variantes principales de la *GRv* 16, en s'appuyant sur beaucoup plus de témoins.[88]

Vulgate (et aussi BMON)	Le ms d'Istanbul	Studite
Ὥστε ὁ ἀκριβῶς ἐγκρατὴς	Ὥστε ὁ ἀκριβῶς ἐγκρατὴς	Ὥστε ὁ ἀκριβῶς ἐγκρατὴς
οὐ γαστρὸς μὲν κρατήσει, δόξῃ δὲ ἀνθρωπίνῃ ἡττηθήσεται· οὐκ ἐπιθυμίας μὲν αἰσχρᾶς περιγενήσεται, πλούτου δὲ οὐκέτι· οὐδὲ ἄλλης τινὸς ἀγεννοῦς διαθέσεως, οἷον ὀργῆς, ἢ λύπης, ἢ τῶν ὅσα τὰς ἀπαιδεύτους ψυχὰς καταδουλοῦσθαι πέφυκε.	οὐ Γαστρὸς μὲν κρατήσει·δόξης δὲ ἀνθρωπίνης ἡττηθήσεται· οὐκ ἐπιθυμίας μὲν αἰσχρᾶς περιγενήσεται, πλούτου δὲ οὐκέτι· οὐδὲ ἄλλης τινὸς ἀγενοῦς διαθέσεως, οἷον ὀργῆς ἢ λύπης ἢ τῶν ἄλλων ὅσα τὰς ἀπαιδεύτους ψυχὰς καταδουλοῦσθαι πέφυκεν.	οὐ δόξης ἀνθρωπίνης, οὐκ ἐπιθυμίας, οὐ πλούτου, οὐκ ἄλλης τινὸς ἀπρεποῦς ἡδονῆς, οὐκ ὀργῆς, οὐ λύπης, οὐδενὸς τῶν κατακρατεῖν εἰωθότων ἀπαιδεύτου ψυχῆς ἡττηθήσεται.
(Gribomont, *Histoire*, p. 213, 47-51 = 960 B 9-13)	(le ms d'Istanbul, f. 38, 3-8)	(Gribomont, *Histoire*, p. 213)

Comme on le voit, le ms d'Istanbul est beaucoup moins proche du texte S que V. En bref, le texte d'Istanbul ne conserve pas dans la *GRv* 16 de traces archaïques.

B. La question des variantes textuelles de l'édition de Migne et le ms d'Istanbul[89]

Fedwick a présenté les variantes textuelles entre le ms d'Istanbul et l'édition de Migne. En effet, très curieusement, sa liste est interrompue à la *GRv* 19, et il saute aux *PR*.[90] J'ai donc collationné les *GRv* 20-55 et ses équivalentes, numéro 12-44 dans le ms d'Istanbul (ff. 41- 81^{v}). Il ne sera pas nécessaire de noter toutes leurs variantes, mais il suffira d'en classer les cas signifiants en vue de cerner la qualité de lecture du texte d'Istanbul.

1. Les variantes importantes

a. Les exemples où le ms d'Istanbul remanie le texte

---

[87] 958 note 16 et 959-960 note 21.
[88] Gribomont, *Histoire*, pp. 212, 27-35 ; 213, 47-51. On n'a pas besoin de présenter le premier exemple (p. 212, 27-35), parce que l'observation de Fedwick, selon laquelle le ms d'Istanbul conserve pour le premier cas le même texte que la Vulgate, est correct. Voir Fedwick, *Ascetica*, p. 646, n. 90.
[89]Je voudrais remercier M. le Professeur Jean-Marc Prieur de m'avoir aidé à éclairer plusieurs lectures difficiles du manuscrits.
[90] Fedwick, *Ascetica*, pp. 642-649.

· *GRv* 25, 985 A 5-8 : *Ri* 16, 49v. 6-9[91]

ὁ γὰρ μὴ διά τινας τιμὰς ἀνθρωπίνας μήτε τὸ ἀπρόσκρουστον τοῖς ἁμαρτάνουσιν ὑπερ τοῦ ἡδὺς αὐτοῖς εἶναι καὶ κεχαρισ-μέμος ἐπιτηδεύων,	... διά τινος τιμῆς ἀνθρωπίνης μὴ δὲ ... ὑπὲρ τοῦ *μὴ* ἡδὺς αὐτοῖς εἶναι ...

Le texte d'Istanbul se trouve hors de contexte, en posant la particule négative μὴ dans l'infinitif subtantivé. Il faut l'enlever pour que le sens ne soit pas contradictoire.

· *GRv* 28, 989 B 2-3 : *Ri* 19, 51v. 10-12

Ὅλως δὲ ὁ μὴ καταδεχόμενος τὴν παρὰ τοῦ προεστῶτος θεραπείαν	... τοῦ ἀδελφοῦ

J'ai déjà expliqué les deux seuls cas où Basile recourt au mot ὁ ἀδελφός pour se référer au supérieur (voir *supra*, pp.233 et surtout 259). Le ms d'Istanbul abuse du mot, probablement à cause de l'influence de la lecture de la *GRv* 27 qui contient le premier usage du mot remplaçant le terme technique. Néanmoins, il fait une erreur qui rend impossible la compréhension de la phrase, en supprimant le mot τοῦ προεστῶτος.

· *GRv* 47, 1036 C 13-14 : *Ri* 37, 74. 13

Ἐὰν δέ τινες ἐπιμένωσι τῇ ἀπειθείᾳ	... τῇ ἀπιστίᾳ

Le contexte est favorable à l'expression 'désobéissance' plutôt que 'manque de foi', parce que la *GRv* 47 parle des frères récalcitrants. Il est notable que le mot ἡ ἀπιστία ne figure ni dans les *GRv* ni dans les notes de Maran.

· *GRv* 20, 972 C 11 : *Ri* 12, 43v. 6

καὶ θεοποιήσαντες ἑαυτῶν τὰς ἡδονάς	...θεοποιοῦντες ... τὴν κοιμᾶν

· *GRv* 23, 981 C 8 : *Ri* 14, 48. 22

Οἷς οὖν τὸ ἔχειν δύο χιτῶνας ἀπαγορεύεται	... ἀπηγόρευται

· *GRv* 55, 1044 C 4-7 : *Ri* 44, 77v. 2-6

Ἐπειδὴ τὸ ἐμπαθὲς ἡμῶν σῶμα...καὶ πλεονάσμοις καὶ ἐλλείψεσι καταπονεῖται	Ἐπειδὴ γὰρ τὸ ...καταπεπόνηται

Pour le premier cas, le participe indicatif présent est approprié plutôt que l'aoriste, et pour les autres, le temps parfait du ms d'Istanbul l'est par rapport au présent de la Vulgate.

[91] *Ri* signifie les *Règles* du texte d'Istanbul qui n'a qu'une série sans division des *GR* et *PR*. Et les chiffres 49v.6-9 correspondent à la 6ème -9ème lignes du verso du folio 49. La marque de la ligne verticale se pose entre le texte de

Après avoir vu ces verbes de la Vulgate, on peut facilement les modifier comme dans le texte d'Istanbul, mais l'inverse n'est pas vraisemblable.

b. Les cas délicats

· *GRv* 20, 972 C 4 : *Ri* 12, 43. 26 Ἐναπομεινάτω αὐτῷ ὑπομνήματα Χριστιανῶν τραπέζης, καὶ	... ὑποδείγματα[92]
· *GRv* 43, 1028 C 6-8 : *Ri* 34, 70. 15-16 Πρώτους[93] οὖν αὐτούς, τὸ παραδοθὲν τῆς ταπεινοφροσύνης μέτρον τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατορθοῦντας,	Πρῶτον ...
· *GRv* 46, 1036 A 8-9 : *Ri* 36, 73ᵛ. 1-2 Κακία γὰρ σιωπηθεῖσα νόσος ὕπουλός ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ	... νόσος γίνεται ἀθεράπευτος
· *GRv* 47, 1036 B 14 : *Ri* 37, 73ᵛ. 22 Τὸν δὲ μὴ καταδεχόμενον τὸ παρὰ τοῦ προεστῶτος ἐγκριθέντα,	... διατεταγμένα
· *GRv* 47, 1036 C 13-15 : *Ri* 37, 74. 13-14 Ἐὰν δέ τινες ἐπιμένωσι τῇ ἀπειθείᾳ, λάθρα μὲν καταμεμφόμενοι, δημοσιεύοντες δὲ τὴν λύπην.	... τὴν γνώμην

Les mots soulignés dans ces exemples cités ne concernent pas l'erreur, mais la nuance. Les mots de la Vulgate sont en général plus subtils, alors que ceux de la deuxième colonne sont plus schématiques. Il est donc facile de substituer les deuxièmes aux premiers, mais après avoir d'abord examiné les deuxièmes, et les remplacer ensuite par les premiers est très difficile.

---

la Vulgate et celui d'Istanbul.

[92] Peut-être, le scribe du ms d'Istanbul choisit, au lieu de transcrire τὸ ὑπόμνημα, ce mot à cause de l'influence de son synonyme ὁ ὑπογραμμός apparue un peu avant 972 C 3.

[93] Lèbe traduit cette phrase ainsi : «*Ils* seront donc *les premiers à exercer* l'humilité comme le veut Notre Seigneur Jésus-Christ,...» (*Règles*, p. 134, 11-12). Mais l'original grec ne supporte évidemment pas cette traduction. Les dictionnaires grecs dont que je dispose (A. Bailly, Lampe, Liddell and Scott, E.A. Sophocles, V.Magnien-M. Lacroix) ne fournissent pas d'exemple où l'adjectif πρῶτος a pour complément d'objet un participe. Je propose donc une autre traduction : «*Eux-mêmes*, qui occupent *les premiers* rangs (dans la fraternité), en pratiquant l'humilité transmise à travers Notre Seigneur Jésus-Christ, il convient qu'ils soient un modèle parfait ». Si le scribe du ms d'Istanbul choisit une expression adverbiale (Πρῶτον), c'est certainement à cause de l'ambiguïté du mot πρῶτοι qu'il n'arrive pas à bien décoder bien dans le contexte donné.

c. Les additions du ms d'Istanbul

· *GRv* 22, 977 A 4-6 : *Ri* 14, 45v. 13-16

προλαβὼν ὁ λόγος τὴν τε ταπεινοφροσύνην ἀναγκαίαν ἔδειξε, καὶ τὴν λιτότητα, καὶ τὸ ἐν πᾶσιν εὐτελὲς καὶ ὀλιγοδάπανον, ...	... ἔδειξεν, τῷ μέλλοντι εὐσεβῶς ζῆν, καὶ τὴν λιτότητα

· *GRv* 28, 988 D 1 : *Ri* 19, 51. 9-13

ὅμως δ'οὖν ὡς διεφθαρμένον μέλος καὶ παντελῶς ἄχρηστον ἀποκόπτειν. Καὶ γὰρ κακεῖνοι,	... ἀποκόπτειν. ἵνα μὴ εἰς πλείονας ἐπινεμηθῇ τὸ πάθος· Καὶ...

· *GRv* 28, 989 B 13 : *Ri* 19, 51v. 23- 51. 1

μεμνημένος τοῦ Κυρίου, ὅτι ἐγένετο ὑπήκοος μέχρι θανάτου.	μεμνημένος τοῦ ἀποστόλου λέγοντος· τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐκ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λάβων, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. (Ph 2, 5-8)

· *GRv* 32, 996 A 9-10 : *Ri* 23, 54. 22-23

καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῳ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι.	...εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά. (Act 4, 32)

· *GRv* 48, 1037 A 9-13 : *Ri* 38, 74. 27- 74v. 4

Ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ ῥᾳδίως τινὰ τῷ τοιούτῳ πάθει τῆς διακρίσεως εἰς βλάβην ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἑτέρων περιπίπτειν, ἐκεῖνο καθόλου παραφυλακτέον ἐν ἀδελφότητι, τὸ τὴν ἀρχὴν μηδένα τὰς τοῦ προεστῶτος οἰκονομίας περιεργάζεσθαι.	... τῆς πρὸς τὸν ἔφορον διακρίσεως...

La longue citation du Ph 2, 5-8 constitue une bonne preuve de remaniement du texte d'Istanbul. Le texte d'Istanbul cite longuement les versets en changeant le mot ὁ Κύριος en ὁ ἀπόστολος. Je veux bien noter une singularité particulière du dernier exemple. Au lieu de l'expression, 'dans ce vice de la critique', le ms d'Istanbul ajoute quelques mots, 'à l'égard du chef'(πρὸς τὸν ἔφορον). Cette expression additionnée renvoient au supérieur, qui apparaît un peu plus tard. Néanmoins cet usage est étrange à la terminologie basilienne. Dans tout l'*Ascéticon* de Basile, on a seulement quatre occurrences de ce mot. Basile l'utilise à deux endroits comme technique pour désigner *un frère chargé de la discipline* : ὁ ἔφορος τῆς κοινῆς εὐταξίας (1044, A 3, *GRv* 53) et ὁ τῆς κοινῆς εὐταξίας ἔφορος (1172, D 1, *PR* 136=*Q* 97). En effet, les autres apparitions n'ont pas d'importance, car il s'agit du participe : Θεοῦ τοῦ τὰ

πάντα ἐφορῶντος (1108 A 6, *PR* 37) et ὡς θεοῦ ἐφορῶντος (1024 A 3, *GRv* 41). Le fait que, d'une part, Basile ne recourt jamais au mot ἔφορος pour désigner le supérieur, et d'autre part que ce mot n'apparaît qu'avec un qualificatif, permet de prendre l'usage du ms d'Istanbul pour inauthentique. Les autres exemples relevés ne sont pas toujours décisifs pour montrer telle ou telle manipulation, mais ils ne sont pas sans valeur quand on considère de nombreuses apparitions de préfixes, suffixes ou articles définis dans ce dernier.

2. Les variantes moins importantes

a. L'apparition de préfixes et suffixes dans le ms d'Istanbul

· *GRv* 20, 972 D 2	: *Ri* 12, 43^{v}. 14 -	ὑπάρχουσαν	ἐνυπάρχουσαν
· *GRv* 32, 996 C 13	: *Ri* 23, 55. 4 -	πεπιστευμένων	ἐμπεπιστευμένων
· *GRv* 37, 1009 D 1-2	: *Ri* 28, 61^{v}. 13 -	δεδομένον	παραδεδομένον
· *GRv* 37, 1012 B 6	: *Ri* 28, 62. 8 -	σοφός	σοφώτατος
· *GRv* 37, 1012 B 15	: *Ri* 28, 62. 19 -	εὐχῶν	προσευχῶν
· *GRv* 41, 1024 B 14	: *Ri* 32, 68. 15 -	ἀξιούσθω	καταξιούσθω
· *GRv* 42, 1025 C 4	: *Ri* 33, 69. 20 -	ἐλπίζων	ἐπελπίζων
· *GRv* 46, 1036 A 9	: *Ri* 36, 73^{v}. 2 -	σιωπηθεῖσα	παρασιωπηθεῖσα
· *GRv* 48, 1037 A 12	: *Ri* 38, 74^{v}. 1 -	παραπυλακτέον	συμπαραπυλακτέον
· *GRv* 53, 1044 A 3	: *Ri* 42, 76^{v}. 28 -	ἐλέγχειν	διελέγχειν
· *GRv* 55, 1045 C 6	: *Ri* 44, 78^{v}. 7 -	ἀφῆκε	ἐναφῆκε

b. L'apparition d'articles, de conjonctions et de petits mots dans le ms d'Istanbul

· *GRv* 20, 973 C 10	: *Ri* 12, 44^{v}. 4 -	ἀπερρτιον	τὸ ἀπερρτιον
· *GRv* 21, 976 B 2-3	: *Ri* 13, 45. 2 -	ἐν τῷ καιρῷ	ἐν τῷ καιρῶν (erreur d'écriture)
· *GRv* 22, 977 C 8	: *Ri* 14, 46. 25 -	ἐκπιπτόντων	τῶν... ἐκπιπτόντων
· *GRv* 22, 980 B 10	: *Ri* 14, 47. 8 -	μεγάλα	τὰ μεγάλα
· *GRv* 24, 984 A 3-5	: *Ri* 15, 48^{v}. 5-6 -	ἐπιμέλειαν	τὴν ἐπιμέλειαν
· *GRv* 27, 988 B 3	: *Ri* 18,50^{v}.12-13-	διορθώσεως ἄξιον	τὸ διορθώσεως ἄξιον
· *GRv* 28, 988 D 3	: *Ri* 19, 51. 15-16-	βλάβην	τὴν βλάβην
· *GRv* 31, 993 C 5-7	: *Ri* 22, 53^{v}. 27 -	πολλάκις	πολλάκις ποτὲ
· *GRv* 32, 996 C 5	: *Ri* 23, 54. 23 -	ταῖς καρδίαις	ἐν ταῖς καρδίαις
· *GRv* 32, 996 C 11	: *Ri* 23, 55. 2 -	δὲ χρεία	δὲ καὶ χρεία
· *GRv* 32, 996 D 4	: *Ri* 23, 55. 13 -	παρακαλεῖν	καὶ παρακαλεῖν
· *GRv* 33, 997 A 4	: *Ri* 24, 55. 18 -	πολὺ	πολὺ πλέον
· *GRv* 35, 1005 B 2-3	: *Ri* 26, 59.15-16-	εὐχέρειαν	εὐχέρειαν τε καὶ εὐτέλειαν
· *GRv* 35, 1005 C 7-8	: *Ri* 26, 59^{v}. 12 -	ἑαυτῶν	ἑαυτῶν ἕκαστος
· *GRv* 35, 1005 D 4	: *Ri* 26, 59^{v}. 19 -	ὁ ἕτερος	ὁ ἑκὼν ὁ ἕτερος
· *GRv* 37, 1012 C 13	: *Ri* 28, 62^{v}. 5 -	πρὸς ἔργα	πρὸς τὰ ἔργα
· *GRv* 37, 1012 C 16	: *Ri* 28, 62^{v}. 9 -	ταῖς τέχναις	ἐν ταῖς τέχναις
· *GRv* 37, 1013 B 5	: *Ri* 28, 63. 9 -	πρὶν	πρὶν ἢ
· *GRv* 37, 972 B 10	: *Ri* 28, 63. 14 -	ἀνίστασθαι	ἀνίστασθαι δεῖ

· *GRv* 37, 1016 A 2-3	: *Ri* 28, 63^{v}.16-18-	ἐννάτη	ἐννάτη ὥρα
· *GRv* 37, 1016 B 10	: *Ri* 28, 64. 15 -	Σίλας ὕμνουν	Σίλας προσευχόμενοι ὕμνουν
· *GRv* 37, 1017 A 4	: *Ri* 28, 64^{v}. 19 -	συντηροῦσι	δι' ἑαυτῶν συντηροῦσι
· *GRv* 41, 1021 B 3	: *Ri* 32, 67. 1 -	ἑαυτοῦ	καθ' ἑαυτοῦ
· *GRv* 41, 1021 C 13	: *Ri* 32, 67^{v}. 3-4 -	τὰ θελήματα	τὰ θελήματα τῆς σαρκός
· *GRv* 41, 1024 A 3-4	: *Ri* 32, 67^{v}.13-14 -	ἀμέμπτως	καὶ ἀμέμπτως
· *GRv* 44, 1032 B 7	: *Ri* 34, 71^{v}. 27 -	ἐποίησεν	ἐποίησεν δι' αὐτῶν
· *GRv* 45, 1032 C 1	: *Ri* 35, 72. 14 -	τινα ἄλλην	τινα ἄλλην χρείαν
· *GRv* 45, 1033 A 7	: *Ri* 35, 72^{v}. 10-11 -	ὁ ξένος	ὁ ἐπιδημήσας ξένος
· *GRv* 45, 1033 A 13	: *Ri* 35, 72^{v}. 18-19 -	οὔτε...	οὔτε φαρμάκῳ οὔτε
· *GRv* 49, 1040 A 1	: *Ri* 39, 75. 10 -	ἑκάστῳ	ἐν ἑκάστῳ
· *GRv* 49, 1040 A 3	: *Ri* 39, 75. 13 -	χρῆσιν	δὲ χρῆσιν
· *GRv* 49, 1040 A 4	: *Ri* 39, 75. 14 -	ἀπείροις	τοῖς ἀπείροις
· *GRv* 55, 1046 A 17	: *Ri* 44, 79. 18 -	μαγειρικῇ	τῇ μαγειρικῇ
· *GRv* 55, 1049 A 1-2	: *Ri* 44, 80. 3-5 -	ἀλγήματα	τὰ ... ἀλγήματα
· *GRv* 55, 1051 A 1	: *Ri* 44, 81. 5 -	τί	τί ἂν

c. Les cas où la Vulgate contient plus d'éléments que dans le ms d'Istanbul

· *GRv* 25, 984 D 3	: *Ri* 16, 49^{v}. 1 -	ἐν προφάσει	προφάσει
· *GRv* 25, 985 B 4-5	: *Ri* 16, 49^{v}. 21-22 -	οὖν ἐστι	οὖν
· *GRv* 25, 985 B 15	: *Ri* 16, 49. 6 -	ὡς καὶ	ὡς
· *GRv* 29, 992 B 2-3	: *Ri* 20, 52^{v}. 11 -	ὁ θύων μοι	ὁ θύων
· *GRv* 33, 1000 A 8-9	: *Ri* 24, 56. 14 -	οἰκονομήσει τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐν κρίσει (Ps 111, 5) Cette citation manque dans le ms d'Istanbul	
· *GRv* 35, 1005 C 3	: *Ri* 26, 59^{v}. 6 -	ὅτι πληρώσατέ	πληρώσατε
· *GRv* 37, 1013 B 7	: *Ri* 28, 63. 11 -	καὶ τὸ πρωί	τὸ πρωὶ
· *GRv* 37, 1016 A 8-9	: *Ri* 28, 63^{v}. 24 -	δεδομένων ἡμῖν	δεδομένων
· *GRv* 38, 1017 B 2	: *Ri* 29, 65. 6 -	καὶ ἐπὶ	ἐπὶ
· *GRv* 40, 1020 D 1	: *Ri* 31, 66^{v}. 7-8 -	ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	ἡμῶν
· *GRv* 41, 1024, B 6	: *Ri* 32, 68. 4 -	ἀφ' ἑαυτοῦ	ἑαυτοῦ
· *GRv* 44, 1032 A 13	: *Ri* 34, 71^{v}. 17 -	εἶναι σύνηθες	σύνηθες
· *GRv* 44, 1032 B 1	: *Ri* 34, 71^{v}. 21 -	τὰ Ἱεροσόλυμα	Ἱεροσόλυμα
· *GRv* 49, 1037 C 12	: *Ri* 39, 75. 4 -	εἶναι χρὴ	εἶναι
· *GRv* 51, 1041 A 4	: *Ri* 40, 76. 11 -	συνεργάζεσθαι	ἐργάζεσθαι
· *GRv* 54, 1044 A 11	: *Ri* 43, 77. 7 -	περὶ τοῦ δεῖν	περὶ τοῦ

La Vulgate contient une seule fois un préfix par rapport au texte d'Istanbul, et il en va de même d'un article. En général, il semble que ce dernier soit plus remanié. En conclusion, notre présentation diffère de l'opinion de Fedwick à propos de 'the superior quality of their readings (le ms d'Istanbul)'.[94]

[94] Fedwick, *Ascetica*, p. 607.

Conclusion

Dans ce chapitre, à la suite de la critique des *GR* 1-23, j'ai tenté d'obtenir un point de départ plus précis pour aborder l'histoire du cénobitisme basilien. Au moyen de la critique littéraire et historique, on a classé en gros les *GRv* 24-55 en trois couches chronologiques : les *GRv* 24-36, 38-45 et 46-54 (55). Ce processus est largement fondé sur les témoins des scholies, et notre méthodologie inspirée essentiellement des scholies a essayé de montrer que les recensions O et N, parmi les traditions transmises jusqu'à nous, sont la clé, à travers sa division en 20 *Grandes Règles*, pour la véritable compréhension de l'histoire des communautés basiliennes : je ne parle pas ici de la qualité du texte des *GR*, mais de sa division. En effet, est-ce qu'on peut trouver les traditions manuscrites qui supportent l'accord sur la division en 20 des *GR* ? L'ouvrage laborieux et remarquable de Fedwick donne un indice très intéressant pour cette étude. Selon lui, plusieurs mss provenant de la région sud-italienne transcrivent *exactly 'p'* (tradition pontique, c'est-à-dire, la recension de la Vulgate), mais en divisant comme la recension O les *GR* en 20 au lieu de 55.[95] Que signifie cette 'callabrian recension' des *GR* ? La présence de ces manuscrits greco-italiens appuie historiquement la probabilité de notre thèse selon laquelle les *GR* s'expliquent mieux par une numérotation en vingt, car ils suivent la disposition de la recension O bien qu'ils connaîssent les 55 divisions. Et elle indique de manière indirect le sens de l'édition critique du *GA*, qui ne doit être faite que dans le cadre des 20 *GR*, nombre primitive que comptait *l'Ascéticon* dans la collection ascétique envoyée par Basile aux communautés pontiques.[96]

De temps en temps, la tradition K a eu un rôle d'arbitrage important ; elle le mérite, parce que, même si elle n'est qu'une version, elle a conservé la division originelle des *GR* qui à mes yeux, demeure intact grâce à sa localisation isolée. Les deux références à la recension arménienne médiévale étaient aussi efficaces (*supra* pp. 230 et 258; cf. pour la *Règle* 43 de la

---

[95] *Idem.*, p. 132.

[96] Gribomont écrit qu'il y avait trois étapes même du vivant de Basile : *PA*, l'*Asc.* 2 (la recension 'studite') et l'*Asc.* 3 qui est l'édition des *Questions* et *Réponses* dans la collection ascétique envoyée aux ascètes du Pont («*Notes biographiques sur s. Basile le Grand* », dans Fedwick, *Symposium*, pp. 42-43. voir aussi *Histoire*, pp. 323-326 et «*Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes* », *Sacris Erudiri* 22, 1974-1975, pp. 32-33). Quant à *l'Asc.* 3, il dit que «après ces pièces (quelques prologues et *Règles Morales*, etc.), l'*Hypotypose d'ascèse* comprenait le *Asc.* 3, sous sa forme 'Vulgate, c'est-à-dire 55 *GR* (réparties en 18 chapitres) et 287 *PR* ». Notre thèse est tout opposée à l'avis qui attribue à Basile la division des 55 *GR* . De plus, comme on le verra dans le chapitre suivant, la recension studite est postérieure, d'après notre position, à l'édition du *GA* de la collection l'*Hypotypose d'ascèse*. B. Gain accepte les deux rédactions successives du *GA* (Gain, *Cappadoce*, p. 127).

version arménienne, qui suit la même leçon contaminée que celle de la *GRv* 53, voir *supra* p. 238). En fait, selon la scholie 4 (*supra* p. 219), le très ancien manuscrit (ἡ ἀρχαιοτάτη Βίβλος) n'avait que dix-huit *GR*. On peut donc retracer les deux numérotations ajoutées par les traditions O et N qui ont les *GR* en 20 ? La version arabe conserve une trace de cet archaïsme, en ne comptant pas la *GRo* et *GRn* 18 (voir, *supra* p. 245 notre tableau de concordance) : dans le prototype du *GA*, la *GRo* et *GRn* 17-18 (= *GRv* 38-45) aurait été une seule *GR*. On est cependant scéptique sur la recherche de l'autre numéro à travers de la tradition manuscrite n'en ayant aucune trace. Je voudrais évoquer de nouveau la tradition du Beyrouth arabe 482 (K) concernant la *GRv* 53 : il est le seul manuscrit qui ne soit pas contaminé par le titre faussement inventé par la main tardive, bien que même les traditions O et N le soient. Sur ce point, notre méthodologie diffère de la position de Fedwick affirmant que «undoubtedly, no translation is a substitute for the original» (*Ascetica*, p. 177), car sur la division des *GR*, on peut même dire tout le contraire ; très curieusement, on peut observer qu'une version a une importance primordiale pour la recherche de la disposition primitive des *PR*, comme on le voit plus loin !.

De plus, notre travail de distinction des couches chronologiques ainsi que thématiques a conduit à décrire sommairement les trois étapes des fraternités basiliennes. Cette description n'appartient pas à l'information détaillée mais aux grands courants par lesquels le cénobitisme basilien a du passer. Avec cette esquisse abrégée, on a un fondement qui sert à comprendre plusieurs *PR*. Il faut notamment mentionner la confusion à corriger des traductions modernes concernant la terminologie basilienne. Notre critique a présenté la méthode avec laquelle les termes spécifiques doivent être interprétés. Comme la terminologie, surtout dans les *GR* en comparaison des *PR*, est un élément important qui contribue à cerner de manière systématique les monastères basiliens, on a utilisé une approche plus rigoureuse. En ce qui concerne les couches thématiques, notre démarche permet de saisir comment les *GR* sont composées, quelles sont leurs significations, et ailleurs quel est le rôle de Basile dans les communautés qui étaient en cours de consolidation. Si les *PR* sont constituées de réponses individuelles à des questions individuelles, les *GR* sont formées par des compositions *uno topo* qui ont pour arrière-plan beaucoup d'interrogations, d'épisodes et expériences ; si les interrogations des *PR* sont vraiment telles, dans les *GR* les questions ne sont dans la plupart des cas que fictives. Par conséquent, les *GR* sont plus compréhensives et plus synthétiques, et dans ce sens elles sont des normes plus restrictives en comparaison des *PR*. On peut même dire que les *GR* sont de véritables codes intentionnels - sauf les deux premières *GRo* sur la théorie de la vie commune

- largement composés à partir des études de cas, alors que les *PR* concernent directement la casuistique. Nous avons essayé également de décrire un certain processus de *centralisation* des monastères basiliens.[97] Cet aspect ne se voit pas bien dans les divisions des *GR* autres que les vingt *GR* des traditions O et N. On arrive, avec les caractéristiques législatives des *GR*, à une image plus nette de l'évêque de Césarée : Basile, informé très minutieusement des anecdotes et des événements des communautés, se montre *législateur*[98] éminent du cénobitisme par la composition des *GR*. De ce point de vue, cette étude diffère de la compréhension classique du *GA*, précisant que celui-ci «consiste moins, semble-t-il, en un code précis de devoirs et de prescriptions qu'en un ensemble d'exhortations et de conseils » et elle est tout opposée à l'opinon de Rousseau écrivant que «to that extent they are much closer, in terms of genre, to the *Sayings of the Fathers* than they are, for exemple, to the Rules of Benedict».[99] Enfin, le ms d'Istanbul ne réussit pas à transmettre le cadre authentique des *GR* dans sa division en même temps que dans la qualité de sa lecture.

---

[97] Notre thèse est opposée à l'avis de B. Gain qui insiste sur un manque de *centralisation* dans le monachisme basilien (Gain, *Cappadoce*, p. 124 et 132).

[98] Il est préférable de citer l'avis nuancé de B. Gain avec lequel nous ne sommens pourtant pas tout à fait d'accord : « mais, au fond, Basile apparaît moins comme un fondateur-bâtisseur du type occidental, que comme un éveilleur et un mainteneur de vocations choisies. Sa secrète préférence n'eût-elle pas été de présider dans la solitude quelque communauté de choix, fervente, docile à son élan ? ... Ce n'est pas, on le voit, un évêque qui parle à ses subordonnés, c'est un maître spirituel plein d'onction, donc le cœur vole, non sans quelque nostalgie, vers la maison où vivent ses enfants » (Gain, *Cappadoce*, pp. 135 et 137).

[99] D. Amand, *op. cit*., p. 6. C'est aussi l'opinion que Gribomont tient face au *GA*. Gribomont, *Evangile II*, p. 274 et *Histoire*, p. 4. Rousseau, *Basil*, p. 354 (dans la citation, Rousseau parle de l'ensemble de l'*Ascéticon*).

CHAPITRE SIXIEME

La composition des *Petites Règles* et d'autres sources ascétiques

* * *

Le point de départ majeur pour l'examen des *PR* se trouve dans le fait qu'elles doivent être considérées différemment des *GR*. Notre critique de celles-ci concerne toujours leur division, mais l'approche des *PR* doit être faite d'abord en considération de l'ordre des *Règles* – et ailleurs, j'évoquais un autre problème, la qualité de lecture du texte.[1] Même si les traditions manuscrites permettent une meilleure compréhension de la division ou de la lecture des *GR*, on ne peut s'assurer de la même chose à l'égard des *PR*. Par exemple, les traditions O et N conservent une division archaïque des *GR*, il n'en va pas de même pour la disposition des *PR*, comme on le verra plus tard. Nous allons aussi montrer qu'une version géorgienne, bien qu'elle ignore les *GR*, présente une disposition primitive des *PR* ; ce phénomène curieux résulte à la fois du caractère propre aux *GR* qui sont souvent fractionnées par les copistes, et de celui des *PR* dont l'ordre est facilement changeable. Dans ce chapitre, nous allons chercher d'abord la disposition prototypique des *PR* qui peut-être pourra être mise au service d'une future édition critique du *Grand Ascéticon.* Ensuite nous aborderons d'autres sources ascétiques qui sont utiles à la recherche de l'histoire du cénobitisme basilien.

I. Les trois types d'ordre des *PR* et leur rapport interne

La tradition des manuscrits transmet trois sortes de disposition des *PR*. La disposition de la recension de la Vulgate est la plus tardive, et les deux autres catégories plus anciennes sont appelées hypothétiquement X et Y par Gribomont : le sigle X représente l'ordre des *PR* commun au *PA* (version latine et syriaque), G (le Sinaï géorgien 35) et B (le Barberini grec 476) et le sigle Y les recensions S, N, O, H, K, A et M (la recension Misogyne).[2] Fedwick, à son tour, présente les concordances entre les traditions manuscrites. Le point crucial de la

---

[1] A travers le texte critique de la *GR* 16, Gribomont a montré que «le texte des *GR* en V est une révision littéraire de S » (supra pp. et *Histoire*, p. 230).

[2] Gribomont, *Histoire,* pp. 165-208. Pour la recension Misogyne, Gribomont, *ibid.*, pp. 60-62. Le manuscrit d'Istanbul 105 appartient aussi à l'ordre X. Son esquisse est présenté dans Evangile *I*, pp. 247-249. Voir aussi le chapitre consacré à A2 (le ms. d'Istanbul) dans *Ascetica* de Fedwick. Pour la version géorgienne, sauf Gribomont et Fedwick, voir surtout E. Khintibidzé, «*Rédaction géorgienne de l'Ascéticon de Basile le Cappadocien*», dans *Bedi Kartlisa* 26 (1969), pp. 258-261.

critique porte sur le rapport entre les ordres X et Y. Nous allons aborder leur comparaison en commençant par l'examen intrinsèque de l'ordre hypothétique X.

A. Un rapport entre G (version géorgienne) et R (version rufinienne)

Gribomont a présenté une table de concordance de l'ordre hypothétique X. Parmi quatre traditions constituant l'ordre X, nous allons confronter la version géorgienne et la version latine du *PA* ; G est une version complète tandis que le Barberini grec 476 est mutilé dans ses dernières pages, et quant à l'ordre du *PA*, il faut se référer à l'édition critique de la version latine de Zelzer.[3]

Table de concordance de Gribomont abrégée (*Histoire*, pp. 166-169)

X	G[4]	R (=*Q*)	
	Ignorer les *GR*	1-11 (> *GR* 1-23)	
1-178	**1-182**	**12-187**	**l'ordre parfait**[5]
179-183	183-189	–	↓
184	190	188	
185-220	191-231	–	
221-222	232-233	189-190	
223-236	234-247	–	
237	248	191	
238-240	249-251	–	
241	252	192	**les 16 *Questions* dispersées**
242	253	–	**en ordre identique dans G**
243-244	254-255	193-194	↑
245-246	256-257	–	
247	258	195	
248	259	–	
249-254	260-265	196-201	
255-258	266-269	–	
259	**271**	**203**	
260-262	272-274	–	
263	**275**	**202**	
264-288	276-300	–	

[3] Cf. Gribomont, *Histoire*, p. 170. En ce qui concerne la version syriaque, «les *Questions* propres au syriaque sont inauthentiques».
[4] Cf. Fedwick, *Ascetica*, p. 205 suiv.
[5] Pour la différence légère, voir le tableau de Gribomont, pp. 166-169.

L'ordre de G 1-182 est identique, sauf quelques discordances légères, à celui des *Q* 12-187.[6] Les 16 dernières *Questions* de R (*Q* 188-203) sont dispersées dans les 96 *Règles* de G 183-300. Cette brusque dispersion de plusieurs *Q* du *PA* était énigmatique pour l'auteur de l'*Histoire* qui écrivait que «la raison de cette disposition m'échappe», bien qu'il conclût qu' «en tout cas, c'est de R que dépendent G et B».[7] Il faut rechercher donc la raison pour laquelle cette disposition particulière existe pour les *Q* 188-203 et G 183-300.

1. Logique interne de l'ordre du *Petit Ascéticon*

L'ordre X 1-178 (*Q* 12-187), ou mieux celui de l'ensemble du premier *Ascéticon* de Basile (*Q* 1-203) a une grande importance, car il implique peut-être une certaine chronologie du développement de ses communautés. Nous allons examiner le premier *Ascéticon* selon la cohérence des groupements.

Notre table présentée à la page suivante montre l'arrangement des couches thématiques dans le *PA*. L'astérisque * désigne le groupement solide dans lequel un thème pénétre jusqu'au bout de la série. Les deux astérisques ** se réfèrent également à une série cohérente, très marquée notamment par une mutation en bloc dans le classement de la recension de la Vulgate.[8] Par exemple, le bloc **Q* 16-28 est consacré à un thème commun, qui est observé unanimement par Gribomont, A. de Vogüé et aussi notre étude,[9] mais la séquence est dispersée dans quatre séries différentes de la Vulgate par un réarrangement ; par contre, le bloc ***Q* 40-46 est entièrement repris sans inversion dans la Vulgate en *PR* 23-29.[10] Les deux blocs 47-58 et 77-87 sans marque ne sont pas rigoureusement cohérents du point de vue thématique, mais on peut en dégager sans beaucoup de difficulté la logique.

---

[6] Pour G 130-132, 183-184, 220-221, 243, 245, 253, voir Gribomont, *Histoire*, pp. 167-170. Selon lui, G 130-132, 183-184 sont attribués à l'addition particulière de G.
[7] *Ibid.*, p. 170.
[8] Gribomont a analysé les séries de la Vulgate par une méthode rigoureuse et remarquable. Voir *Histoire*, pp. 193-203 et aussi *Evangile I*, pp. 247-248.
[9] Gribomont, *Histoire*, p. 207 : «X 5-17 forme un bloc consacré à la pénitence». De Vogüé, *le Mouvement 3*, pp. 284-288.
[10] Les deux astérisques ne signifient pas toujours la mutation entière du bloc dans une seule série de la Vulgate, mais l'implantation de la plupart des *Questions* en série dans une ou deux séries principales de la Vulgate (ex. *Q* 29-33, 59-63, 64-76, 88-99, 100-113). En tout cas, ils renvoient à la forte cohérence de la série.

Table de couches thématiques du *PA*

série	G	R (*Q* 1-203)	
	—	1-11 (> *GR* 1-23)	
		1-3 : double précepte d'aimer la vie séparée et la vie communautaire	
		4-7 : comment on entre au service de Dieu - le renoncement	
		8-11 : l'ascèse de la vie religieuse - la continence	
série 1	1-4	* 12-15 : l'obéissance à Dieu et aux hommes	***principe de la vie commune***
série 2	5-17	* 16-28 : la pénitence et la conversion	
série 3	18-22	** 29-33 : la pauvreté et la famille ou les proches	**plus primitif**
série 4	23-52	34-63 : les dispositions intérieures	
		* 34-35 : sur la rêverie et les rêves	
		**36-39 : sur l'amour fraternel	
		**40-46 : sur le langage dans la vie commune	
		47-58 : sur la disposition de l'âme	
		**59-63 : sur le respect humain	
série 5	53-103	64-113 : la manière de vivre dans l'ascèse communautaire	
		**64-76 : l'obéissance dans le travail et dans la vie commune	
		77-87 : l'obéissance	***vie commune proprement dite***
		** 88-99 : sur le jeûne, la nourriture, les vêtements ou chaussures	
		**100-113: sur la règlement du travail	
série 6	104-	114-203 : **la série mixte** (l'exégèse morale + la manière de la vie commune)	
R 6-1	104-168	**peu historique** — 114-173 : l'exégèse morale (exception des 22 *Q* : la manière de la vie commune, vêtement spécial, etc.)[11]	
R 6-2	169-(300)	174-203 : la manière de la vie commune[12] avec quelques interrogations exégétiques morales	
		174-176 : la vie commune-des sœurs,...	**plus tardive (historique)**
		177-180 : l'exégèse morale	
		181 : la vie commune - jeûne, etc.	
		182-184 : l'exégèse morale	
		185-187 (ou mieux 188) : la vie commune et exégèse : biens et amour, etc.[13]	
	(183)	(188)189-190 : l'exégèse morale	
		191-201 : la manière de la vie commune - double monastère, etc. (*Q* 191-195 et *Q* 197-199 respectivement dans le même enchaînement)	
		G 183-300 refond cette partie *Q* 188-203	
	(275)	202-203 : l'exégèse morale	
	(300)	fin de G	

[11] Parmi la série étendue consacrée à l'exégèse morale *Q* 114-173, les cinq *Questions* 129-133 se montrent bien distinctes à cause de leur caractère historique et elles sont plus tardives. Pour les autres, voir *infra* p. 291, n. 14.

[12] G 183-300 ne reprend que la partie *Q* 188-203, et laisse de côté *Q* 174-187. Le compilateur de G voit-il que *Q* 188-203 constitue un bloc un peu différent et distinct de la partie précédente *Q* 114-187 ? Ce point de vue n'est pas exclu de notre étude. En effet, parmi les soixante *Questions* 114-173, un tiers (22 *Questions*) porte sur la vie commune, alors que la moitié de *Q* 174-187 concerne les règlements concrets. A travers cet indice, nous voulons voir dans *Q* 174-203 un bloc différent de celui des *Questions* 114-173.

[13] La disposition de ces *Q* par Basile a évidemment une certaine logique. Voir *infra* dans les pp. 293-295 les *Q* 185-187.

Notre table du premier *Ascéticon* présente un indice particulier à méditer. L'ensemble des *Q* 1-113 est conçu d'après une orientation systématique. Il vaut mieux récapituler sommairement le plan de Basile. Les *Q* 1-11 sont comme une berceau qui sera amplifié plus tard en *GR* : il s'agit du fondement de l'ascèse communautaire. Cet exercice ascétique se fonde sur l'obéissance à Dieu et aux hommes (*Q* 12-15). Et pour s'initier à la vie de l'ascèse commune, il faut avant tout se repentir de ses péchés (*Q* 16-28). La conversion de la vie passée consiste à suivre absolument l'évangile en niant la possession et la parenté ou l'intimité (*Q* 29-33). Avec le témoignage extérieur et visible, pauvreté et renoncement à la relation charnelle ou intime, il faut purifier l'âme par l'ascèse intérieure et invisible dans la *koinonia* fraternelle (*Q* 34-63) : introspection pour discipliner sa pensée (*Q* 34-35), fraternité (*Q* 36-39), contrôle de son langage révélateur des maladies de l'âme (*Q* 40-46), exercices des vertus enseignées par l'Ecriture (*Q* 47-58) et enfin précaution à l'inclination des louanges humaines (*Q* 59-63). Finalement, le compositeur du *PA* en arrive au noyau essentiel de la vie communautaire, la manière de vivre ensemble dans les situations concrètes de la communauté : comment on maintient le bon ordre par l'obéissance et la vigilance, entre autres, vis-à-vis des travaux manuels, du jeûne ou de la nourriture, des matériaux distribués à l'individu, etc. (*Q* 63-114). Voilà une brève esquisse des idées conçues initialement par Basile à propos des entraînements ascétiques.

Pourtant, les *Q* 114-203 qui suivent les fondements théoriques et pratiques de la vie commune ont une singularité qui oblige le lecteur à les distinguer des couches précédentes. Parmi cette dernière série très étendue, environ deux dixièmes (22 *Questions* : 129-133, 174-176, 181, 185-186, 191-201) sont consacrés à la vie communautaire,[14] et les autres (68 *Questions*) sont presque exclusivement exégétiques ou conceptuelles : par exemple, la *Q* 140 (*PR* 241) interroge sur la signification de la «porte étroite » et du chemin «resserré » de Mt 7,14, et la *Q* 189 (*PR* 67) porte sur la définition de la souillure (ἀκαθαρσία).[15] Pourquoi Basile disperse-t-il les 22 *PR* à travers les 68 interrogations portant sur l'exégèse ou la conception littérale de l'Ecriture, au lieu de les insérer dans les *Q* 64-113 ? Pourquoi l'auteur arrange-t-il surtout à la

[14] Pour être d'accord avec cette observation, il suffit de récapituler le thème du premier bloc : «Est-il permis d'avoir un vêtement spécial» (*Q* 129=*PR* 90), «Peut-on, en remplissant son service, élever très fort la voix en parlant ?» (*Q* 130=*PR* 151), «Si un frère,...s'y fatigue au-delà de ses forces, convient-il de lui imposer ce service ?» (*Q* 131=*PR* 152), «Comment la sœur préposée aux laines doit se comporter et comment elle doit traiter celles qui les travaillent» (*Q* 132=*PR* 153), «Faut-il admettre qu'un frère, privé de l'eulogie, en punition d'une faute, dise : 'si je n'ai pas l'eulogie, je ne mange pas' ?» (*Q* 133=*PR* 122).

[15] Parmi les 68 interrogations, on compte seulement trois *Questions* touchant la vie commune : *Q* 136 (*PR* 208), *Q* 137 (*PR* 209), *Q* 144 (*PR* 50) ; contrairement aux autres 65 Questions, ces trois ont pour arrière-plan des anecdotes, comme la plupart des *Q* 64-113.

fin du *PA* les *Q* 174-203 dont la plupart, sauf quelques interrogations exégétiques ou morales, sont marquées par les caractéristiques du cénobitisme ?

En ce qui concerne cette particularité d'arrangement des *Q* 114-203, je pense que Basile, utilisant les notes conservées dans ses archives, compose d'abord les *Q* 1-113. Il laisse les questions conceptuelles ou exégétiques en les projetant à la fin du *PA*. Mais au cours de sa rédaction systématique, il reçoit quelques interrogations à propos du règlement communautaire, mais ses réponses n'ont pas le temps d'être insérées dans les *Q* 1-113. Ainsi, les 22 *Questions* appartiennent aux couches les plus récentes du *PA*, tandis que les premières 113 *Q* deviennent chronologiquement indiscernables à la suite de la systématisation. Plusieurs *Questions* sur le double monastère (*Q* 132=*PR* 153, *Q* 174=*PR* 220, *Q* 197-199=*PR* 108-110, *Q* 201=*PR* 111), qui apparaissent pour la première fois dans le *PA*, peuvent encore être un indice qui prouve certainement le caractère récent de ces *Règles*. D'autre part, il est aussi possible que *Q* 174-203 sont en général plus tardives par rapport aux *Q* 1-173.

La singularité d'arrangement de *Q* 114-203, surtout *Q* 174-203 est indiscutable. Basile met en ordre les 113 premières *Questions* à travers une logique très signifiante. Ensuite il ajoute une longue série d'exégèse morale, *Q* 114-173, et puis une série mixte, *Q* 174-203. Lorsqu'on observe le plan du *PA* jusqu'aux *Q* 1-113, on a l'impression que l'itinéraire de l'ascèse basilienne se reflète d'une façon nette dans le développement du plan. Il semble bien que Basile rédige le *PA* en suivant la logique qu'évoque le pèlerinage ascétique de la retraite d'Annisa à la mise en formation de la vie communautaire caractérisée par un système hiérarchique. Il est d'ailleurs signifiant de voir surgir tout d'un coup des questions historiques marquées par les caractéristiques cénobites (*Q* 129-133, en particulier largement *Q* 174-203) après la dernière série où justement le *PA* semble sur le point d'écarter des interrogations historiques (*Q* 114-173, à l'exception *Q* 129-133). Dans ce contexte, notre observation peut être justifiée. Dorénavant, la question est la suivante : le compositeur de l'ordre X du *GA*, plus précisément l'auteur de l'original grec que la version géorgienne représente (G), prend-il conscience de la particularité d'arrangement des éléments *Q* 114-203 ? Cette question est essentielle pour répondre à la problématique soulevée par Gribomont.

2. L'analyse de G 104-300 (X 103-288) et des *Q* 114-203

La version géorgienne, leçon complète de l'ordre X, est à nouveau augmentée (95 interrogations) à partir de G 183 (G série 6) par rapport au *PA*. Elle intègre ce complément massif à la fin de son enchaînement en suivant la disposition du *PA* jusqu'à la série 5.

Table de Concordance de la version géorgienne (G) et du *PA* (R) de Gribomont (*Histoire*, pp. 166-169) abrégée et expliquée ici

	G	R (*Q* =*Petit Ascéticon*)		
série 1	1-4	* 12-15	: l'obéissance à Dieu et aux hommes	
série 2	5-17	* 16-28	: la pénitence et la conversion	
série 3	18-22	** 29-33	: la pauvreté et la famille ou les proches	
série 4	23-52	(* ou ** sauf 47-58) 34-63	: les dispositions intérieures	
série 5	53-103	(** sauf 77-87) 64-113	: la manière de vivre ensemble dans l'ascèse communautaire	
série 6	104-300	114-203	: l'exégèse morale + la manière de la vie commune	
(6-1	*104-221*	*114-188*	*l'exégèse morale)*	
(6-2	*222-300*	*189-203*	*la manière de vivre dans l'ascèse communautaire)*	
G 6-1	104	114	: sur les κατορθώματα (bonnes actions) (*PR* 203)	
	| ¶ 122	| ¶ 132	(laine-moniales = *PR* 153, voir *supra* p. 291, n. 14)	
	¶169	¶ 174	(adresser avec les sœurs = *PR* 220)	
	|	|		
	180	*185*	: Lc 6,30 (*PR* 101)	**G et R dans le même ordre :**
e	**181**	*186*	: Lc 6,29 (*PR* 91)	**G 1-182**
x	**182**	*187*	: Mt 21,21 ; I Co 13, 3 etc. (*PR* 179)	
é	¶183		(= *PR* 154 : nombreuses moniales…)	**G 183-300 :**
g	|			**refonte de G avec une nouvelle acquisition**
è	**189**		: Mt 25,15 (parabole du talent) (*PR* 253)	**plus tardive (sauf les *Q* 188-203)**
s	**190**	*188*	: Mt 25, 25-30 (parabole du talent) (*PR* 62)	
e	**191**		: Mt 25, 27 (parabole du talent) (*PR* 254)	
	|			
	197		: Col 2, 18 (*PR* 258)	
	|			
	219		: sur la différence entre l'émulation (ἔρις) et la rivalité (ἐριθεία) (*PR* 66)	
	220		: I Co 15,58 (*PR* 290)	
	221 (X 210)		: Mt 12,20 (*PR* 291)	
G 6-2^{a}	222 (X 211)		: Convient-il…de recourir aux médecins (*PR* 314, voir Gribomont, *Histoire* pp. 183-184)	
	223		: Faut-il révéler ses pensées à d'autres ou, … ? (*PR* 227)	
V	224		: Quel engagement doivent exiger… ceux qui veulent vivre ensemble selon Dieu ? (*PR* 2)	
i	225		: sur la distribution des richesses (*PR* 92)	
e	|			
	232	189[16]	**thème principal : principe de la vie commune**	
	233	190		
c	|			
o	240 (X 231)		(l'enchaînement n'est	
m	241 (X 230)		pas très rigoureux)	
m	|			
u	248	191	**thème principal : système et structure**	
n	|	:	**de la vie commune**	
e	271	203	(travail, relation intercommunautaire, double monastère,	
G 6-2^{b}	|		supérieur…)	
	275	202		
	|			
	300			

[16] Pour les *Q* 189 et 190, voir *infra* p. 288-289.

On peut relever des points intéressants concernant le remaniement de la série 6.

- Comme on peut diviser thématiquement en deux (*Q* 114-173 et 174-203) la série 6 du *PA*, la sixième série de G peut être aussi fragmentée en gros en deux couches différentes : G 104-221 et 222-300. La série 6-1 (G 104-221) est consacrée en principe à l'exégèse morale du texte scripturaire comme les *Q* 114-173, et la série 6-2 (G 222-300) l'est en générale à la vie commune.

- Il faut expliquer pourquoi G sépare soudain la *Q* 188 (G 190) de l'enchaînement *Q* 185-187 (Voir *supra* p. 290), en suivant l'ordre de R jusqu'à G 182 (*Q* 187). Les *Q* 185-187 (G 180-182) sont cohérentes avec la référence biblique à l'aumône évangélique (Lc 6, 29-30, I Co 13,3). Par contre, la *Q* 188 concernant la parabole du talent est regroupée avec les deux interrogations faisant la même référence biblique dans la nouvelle acquisition, *Q* 189 et 191. Ainsi les groupements sont constitués de manière plus solide.

- Il faut expliquer aussi la position étrange des *Q* 189 et 190. Certainement que le compilateur de G voit dans ces *Questions* le thème de la maladie morale et, dans ce contexte, il les insère parmi les *Règles* concernant les vices (G 230-231, 234-240, pour chaque thème, voir *infra* p. 298). Je ne trouve pas d'autres solutions pour éclairer cette insertion obscure dans cette série sur la vie commune.

- L'enchaînement de G 222 (ou mieux G 224) à G 300 se distingue de celui de G 104-221 ; il s'agit des interrogations traitant généralement de la vie commune, et pas de l'exégèse ou de telle ou telle notion. Cette division n'est pas propre à cette étude, mais elle est plus ou moins inspirée de la compréhension de l'ordre Y (l'ordre des *PR* selon les recensions S, O, etc.). L'ordre Y qui maintient de G 129 (X 128) à G 221 la même disposition que G, prend à partir de G 222 et jusqu'à la fin de G 300 (X 211-288) un autre enchaînement que G.[17] D'après la distinction de l'ordre Y, nous pouvons considérer G 222 comme le point de départ d'une nouvelle catégorie, bien que G 224 puisse servir de fondement plus solide.

---

[17] Gribomont, *Histoire*, pp. 201-203.

- En effet, ce qui est curieux, c'est que G 222-300 (G série 6-2) traite globalement des problématiques que pose le 'vivre ensemble' des cénobites comme dans R série 6-2 (*Q* 174-203). Mais si l'enchaînement n'est pas aussi rigoureux que les séries 1-5, on peut néanmoins saisir facilement un principe dans l'arrangement d'un nombre considérable de *Règles* (63 nouvelles *Règles* et 15 *Questions* déjà existantes dans les *Q* 189-203). En général, G 222-240 (G 6-2[a]) touche au principe du cénobitisme (renoncement à la possession, pénitence, disposition intérieure, maladie morale ou spirituelle à éviter...), tandis que G 241-300 (G 6-2[b]) traite entre autres mais souvent du système de la vie communautaire - travail, repas, habits, châtiments,...-, de la structure verticale, du double monastère et de la relation entre monastères. Ainsi la majorité des *Q* 188-203 (R 6-2) est insérée dans G 6-2, dans la mesure où les *Q* 191-203 traitent de la situation concrète de la vie commune. Cette manière de disposer est compatible avec la pensée basilienne que nous retrouvons dans les 113 *Questions* du *PA*, dans les *Q* 1-11 et les séries 1-5 qui traitent d'abord du principe du cénobitisme et ensuite des réponses dans l'ordre hiérarchique.

Examinons maintenant l'énigme de Gribomont : pourquoi les 16 *Questions* 188-203 du *PA* sont-elles dispersées dans les 96 *Règles* G 183-300 ? Le compilateur de l'original grec que représente la version géorgienne comprend très bien le plan du *PA* et il ne modifie rien jusqu'à la série 5 au cours de son remaniement avec de nouveaux matériaux. En revanche, quand il remanie le *PA*, il ne réarrange que la série 6 avec son acquisition des 96 nouvelles *Règles* (*PR* propres à G parmi G 183-300). Il rend également compte de la structure de la série 6 du *PA* et il fait la disposition de sa nouvelle série 6 avec la manière dont R série 6 est constituée. Le compositeur représenté par G met dans son premier plan G 6-1 les questions peu historiques et exégétiques, et dans son deuxième plan G 6-2 les interrogations essentiellement historiques ; cette méthode d'arrangement est identique à R 6-1 et 6-2. Et l'ensemble des *Q* 189-203 se situe dans G 6-2, alors que quelques *Questions* parmi les *Q* 174-187 marquées par le caractère historique prennent solidement leur place dans la catégorie exégétique, probablement à cause de l'influence de la mise en ordre de la *Q* 188, qui est mise dans le groupement exégétique cohérent en se détachant de la *Q* 187. En effet, très curieusement, cette révision montre dans G 6-2 une réminiscence inconsciente de la logique déjà utilisée dans les parties majeures du *PA* (*Q* 1-11 et les série 1-5).

Ainsi en répondant à la question de Gribomont, on peut aller plus loin. Quand on synthétise l'analyse des couches thématiques du *PA* et celles de G, on peut conclure que le remaniement de l'original grec représenté par G est à attribuer à Basile lui-même ou au moins à un de ses disciples qui est parfaitement au courant de sa pensée et de la logique basilienne des *Questions* du *PA*. En effet, comme le *GA* est clairement, d'après le témoignage de la scholie 2, de la main de Basile, j'estime que la disposition de G représente aussi un travail remanié par Basile. Pour confirmer cette hypothèse, il faudrait montrer dans les pages suivantes que l'ordre de G (l'ordre X) est le plus ancien parmi les trois dispositions (X, Y et l'ordre de la Vulgate) des *PR* conservées dans la tradition manuscrite.

B. Le rapport entre l'ordre Y et la version géorgienne

A côté de l'ordre commun à R, G et B, il y a un autre ordre, appelé Y par Gribomont qui est commun à S, N, O, M, H, K, A.[18] La table abrégée et interprétée selon notre méthode à la page suivante explique la différence entre l'ordre X et Y.

Y 1-102 suit fidèlement l'ordre X, soit de façon parfaite (Y 1-40), soit de manière similaire (Y 41-102), c'est-à-dire choisi mais non réversible dans l'ordre X. Et les *Règles* non sélectionnées dans Y 41-102 parmi X 41-126 se retrouvent à travers l'ordre identique de Y 103-126. Ce type de cycle est répétée semblablement dans Y 127-322. S'il y a une différence, c'est que l'ordre X n'est pas suivi rigoureusement dans Y 249-322, section enrichie par une nouvelle collection.[19] A partir de cette observation structurale, Gribomont écrit que «Y dépendrait d'une collection brève, composée en substance de Y 1-102, 127-248, qui serait enrichie par collation sur X, et aurait introduit ses nouvelles acquisitions en deux blocs, au milieu et à la fin du recueil», et il conclut finalement dans sa page suivante que «Y dépend donc d'une collection plus brève, où manquaient nos Y 103-126 et en grande partie, 249-315 ; cette collection a été enrichie par emprunt à X ainsi qu'à d'autres sources non identifiables».[20] Cependant, selon notre présomption, si on collationne Y 211-248 et G 222-300, on peut voir que le compilateur Y ne peut pas faire Y 211-248 sans avoir G 222-300 (X 211-288) sous les yeux. Selon cette étude, l'ordre Y, surtout Y 211-248 provient d'un remaniement plus

[18] Gribomont, *Histoire*, pp. 171-192.
[19] *Ibid.*, p. 203, note 2.
[20] *Ibid.*, pp. 204-205.

Table de concordance de X et Y de Gribomont (*Histoire*, pp. 193-203), abrégée et interprétée ici,

X =	(G)	Y	remarques sur Y par rapport à X
1-40	**(1-40)**	**1-40**	l'ordre **parfait**
41-126	**(41-127)**	**41-102**	l'ordre **identique**, mais **sélectionné**
41	*(41)*	*en arrière → 103*	*e*
42	*(42)*	*en arrière → 104*	*x*
43	*(43)*	*41*	*e*
44	*(44)*	*42*	*m*
:	:	:	*p*
126	*(127)*	*102*	*l*
			e
		103-126	l'ordre **identique** des *Règles* omis dans X 41-126
127-210	**(128-221)**	**127-210**	l'ordre **parfait**
211-288 fin	**(122- 300 fin)**	**211-248**	l'ordre **identique**, mais **sélectionné**
211	*(222)*	*en arrière (à 258)*	*e*
212	*(223)*	*211*	*x*
213	*(224)*	*en arrière (à 260)*	*e*
214	*(225)*	*en arrière (à 261)*	*m*
215	*(226)*	*212*	*p*
:	:	:	*l*
288 fin	*(300) fin*	*248*	*e*
		249-322 fin	l'ordre **réorganisé**, avec la nouvelle acquisition des 33 *Règles* omis dans X 211-288

systématique de G 222-300, et finalement l'ordre Y dépend de G. Nous allons montrer cette dépendance littéraire en expliquant le tableau de Gribomont.

La tâche importante ici consiste à chercher la logique interne utilisée dans le remaniement de Y. Dans notre table thématique, il n'est pas très difficile de saisir la logique d'arrangement propre à Y dès le début du remaniement en G 222. Y 211-220 traite du péché ou autrement appellé maladie spirituelle, et les questions qui ne portent pas sur ce thème principal sont coupées de la série. G 222, 224 et 225 sont ainsi mise en arrière en se détachant de la catégorie de Y 211-220. G 229 est sauvé, peut-être par hasard, car, un peu avant, G 222, qui pose la même question, est exclu de la série. G 234 - 238 ne sont pas choisis dans la

Table synoptique de X 211-288 (G 222-300) et Y 211-248, interprétée, à partir de Gribomont (*Histoire* pp. 199-200)

catégorisation de G	X	(G)	Y	thème principal	numérotation de la Vulgate	catégorisation d'après Y par rapport à G
G 6-1	:	:	:			
Exégèse	208	(219)	208	sur la différence de l'émulation et de la rivalité (*PR* 66)		
morale	209	(220)	209	(I Co 15,58) sur abonder dans l'œuvre du Seigneur(*PR* 290)		
	210	(221)	210	(Mt 12,20) sur le sens du roseau froissé...(*PR* 291)		
	211	**(222)**	**258**	sur le recours aux médecins (*PR* 314, *supra* p. 293)		
	212	(223)	211	faut-il révéler ses pensées à d'autres ? (*PR* 227)		**Le mot clé de Y 211-220 :**
	213	**(224)**	**260**	Quel engagement doivent exiger les uns des autres ceux qui veulent vivre ensemble selon Dieu ? (*PR* 2)		**Péché ou Maladie Spirituelle** (les questions non compatibles avec le
G 6-2ª	214	**(225)**	**261**	Le Seigneur ayant dit de vendre ce que l'on possède, dans quel esprit... (Rép. : distribution) (*PR* 92)		thème - G 222, 224, 225 et 228 - sont éliminées dans la série)
	215	(226)	212	sur l'aumône et la purification de ses péchés (*PR* 271)		
vie	216	(227)	213	sur les péchés après le baptême et le pardon (*PR* 13)		
commune:	217	**(228)**	**262**	Faut-il confier une charge à un frère qui a péché,... ? (*PR* 18)		
principes	218	(229)	214	Lorsqu'un membre de la fraternité tombe malade, doit-on le conduire à l'hôpital ? (*PR* 286)		(Y comprend que G 229-233 concerne
	219	(230)	215	sur les soupçons (*PR* 19)		la maladie soit corporelle soit
	220	(231)	216	sur la compagnie des hérétiques et des pécheurs (*PR* 20)		spirituelle. Donc G 229-233 est inséré
	221	(232)	217 = ***Q* 189**	sur la signification de la souillure et... (*PR* 67)		dans la série)
	222	(233)	218 = ***Q* 190**	sur le sens de l'emportement et...(*PR* 68)		
	223	**(234)**	**250**	sur le jeûne et la veille (*PR* 138)		
	224	**(235)**	**251**	sur l'attitude pour le vêtement et la nourriture ...? (*PR* 93)		(Parmi G 234-240, Y ne sélectionne
	225	**(236)**	**263**	sur ceux qui se scandalisent (*PR* 228)		que deux Règles G 239 et 240 avec la
	226	**(237)**	**264**	sur les preuves de la vraie pénitence (*PR* 14)		logique propre à Y 211-220, **péché**
	227	**(238)**	**265**	sur le fait de quitter la communauté (*PR* 102)		**ou maladie spirituelle**)
	228	(239)	219	sur les anciens qui sont tombés en faute (*PR* 103)		
	229	(240)	220	Quels péchés est-il en son pouvoir de pardonner ? (*PR* 15)		
G 6-2ᵇ.1	230	(241)	221	sur la relation entre Lc 3,8 «ne vous préoccupez pas du lendemain» et les travaux manuels (*PR* 272)		**Y enlève G 243 dans l'enchaîne-**
	231	(242)	222	sur le travail et le jeûne...(*PR* 139)		**ment avec le mot clé 'travail'**
concrets	232	**(243)**	**252**	sur la distribution des travaux ... **(*PR* 104)**		
	233	(244)	223	De deux fraternités voisines, l'une est pauvre... (*PR* 181)		
G 6-2ᵇ.2	234	(245)	224	sur le secours extérieur pour la fraternité (*PR* 284)		**Y suit la logique de G**
	235	(246)	225	sur le commerce entre les fraternités (*PR* 285)		

sélection de Y 211-220, probablement à cause de l'excentricité des interrogations, même si leur réponses concernent les vices ou la maladie spirituelle. En général, le processus du choix de Y 211-220 n'est pas parfaitement rigoureux, mais on peut voir sans difficulté que son organisation est assez cohérente.

La question est plus importante de savoir comment l'ordre Y interprète l'arrangement de G 222 (ou mieux 224)-240. Y 258 (mis en arrière de G 222) est justifiable. Jusqu'au G 221, Basile présente une très longue série exégétique ou conceptuelle dont la plupart des interrogations contient des citations bibliques comme G 220 et 221, ou des notions morales à commenter comme G 219. Après cette longue série, le lecteur rencontre tout d'un coup une interrogation excentrique en G 222 : 'Convient-il au chrétien ou lui est-il permis de recourir aux médecins ?' Et de ce fait, on comprend pourquoi elle a été mise en arrière.

Mais, le compilateur de Y, influencée par la série précédente, ne saisit pas la nouvelle série débutée dès G 224. G 224 porte sur le grand engagement à l'ascèse commune, et Basile répond avec Mt 16,24 - «si quelqu'un veut venir à moi, qu'il se renonce et prenne sa croix et me suive»-, référence chère au renoncement à soi-même pour l'ascèse chrétienne de Basile de Césarée.[21] Le compilateur tardif de la Vulgate pénètre l'importance de cette question - réponse en l'ordonnant à la *deuxième* place dans son recueil (*PR* 2). Ensuite les réponses de G 225 et 226 sont exclusivement réservées, malgré la différence des interrogations, au fondement individuel du cénobitisme, ou renoncement à la possession et à la distribution des richesses, et à sa signification, le pardon des péchés. Ainsi, en fondant solidement la vie commune avec trois *Règles* (G 224-226), Basile commence une nouvelle série dont l'ordre remanié de Y ne saisit pas la signification. Ensuite Y 213-218 accepte, sauf Y 262 (G 228), comme cohérente une idée appliquée à G 227-233 dont le sujet est le péché ou la maladie corporelle ou spirituelle. La position de Y 262 résulte d'une logique plus rigoureuse de la part de Y qui remanie l'ordre X, comme on le voit avec Y 258 (G 222).

G 234-240 traitent encore de la disposition intérieure dans la vie commune. La Vulgate disperse ces *Règles* dans l'ensemble du recueil, par un travail plus systématique et plus formel. Vu d'ensemble, à la suite de G 226-233, G 234-240 sont cohérents avec la thématique de la pathologie spirituelle : rivalité (G 234), contagion du mal (G 236), rétablissement du membre désarticulé (G 238), problème de la pénitence et des déviations spirituelles (G 237, 239 et 240). Même G 235, qui semble hors du contexte des aspects négatifs de la spiritualité collective, concerne en réalité une pensée mondaine à corriger, parce que Basile réprimande de façon détournée l'inconvenance de l'interrogation. Mais Y coupe G 234-238 de la série en négligeant l'idée de G 234-240 et en les classant autour de principes plus extérieurs et formels. En général, la disposition de Y peut être expliquée par son remaniement à l'égard de X, mais pas l'inverse, et ce fait montre l'antériorité de X. Ailleurs, il faut aussi

mentionner que le compilateur de Y ne comprend pas bien la distinction tacite entre 6-2[a] et 6-2[b].

Contrairement à la section précédente, un classement plus extérieur s'applique dès G 241. G 241-243 traite du travail et G 244-246 des relations intercommunautaires ou avec le monde extérieur. La mise en arrière de G 243 (Y 252) pour suivre une logique plus rigoureuse est compréhensible. Y 252 qui réglemente la distribution des travaux attribués à la responsabilité du supérieur, est détaché de Y 221-222, *Règles* plus fondamentales qui portent sur la nécessité du travail (Y 221) et son rapport avec la mortification (Y 222).

A nouveau, Y 226-232 s'explique mieux par le choix du compilateur de Y plutôt que par un remaniement de X. Qu'est-ce qui se passe dans le remaniement de G 247-255 ? Le compilateur de Y classe G 247-255 en trois petites séries plus cohérentes, en enlevant G 249 et G 252 dans son enchaînement. G 247 - 248 concernent le châtiment, G 228 et 229 sont rattachés par le thème des aliments ou repas, et finalement dans G 253, 254 et 255, le sujet de l'éducation ou de la correction domine. Mais G 252 (= Q 192), originairement inséré dans la série par la logique de l'éducation ou de la correction, en est détachée, semble-t-il, à cause de son caractère très technique. Et G 249 étant isolé thématiquement de Y 228-229, est aussi extrait de la série.

G 256-266 constitue l'exemple le plus frappant de l'évolution de l'ordre X à l'ordre Y. La sélection Y 267 et 268 concerne la 'sortie' du monastère, et le ré-aménagement Y 270-273 a pour sujet la subdivision du 'double monastère'. Les trois *Questions* Y 254, 255 et 256 sont reculées à cause de leurs thèmes plutôt indépendants les uns des autres. Par contre, la position de Y 233-234 (G 257-258) dans la série s'explique bien par la cohérence avec les 'dispositions intérieures' qui débutent en Y 226. La logique de l'enchaînement de Y 226-234 est confirmée dans Y 235-248 ; sauf G 269, distinct entre autres en raison de la dimension spatiale de la *Règle* 'hôtellerie', tout le G 267-282 (Y 235-248) est incorporé dans la même catégorie dite des 'dispositions intérieures' qui débute en Y 226. Ainsi Y 211-248 est composé suivant une nouvelle logique qui est différente de celle de G. Par contre, nous allons laisser de côte G 283-300 qui est entièrement refondu dans la disposition de Y.

---

[21] Voir *Biblia Patristica 5*, p. 272.

La table synoptique de X et Y (suite de la p. 298)

catégorisation de G	X	(G)	Y	thème principal	numérotation de la Vulgate	catégorisation d'après Y par rapport à G
	236	(247)	226	sur ceux qui sont paresseux dans le travail	(*PR* 69)	
G 6-2b.3	237	(248)	227 = ***Q* 191**	sur les châtiments par compassion	(*PR* 182)	
	238	**(249)**	**253**	sur le mauvais usage des vêtements ou des chaussures	(*PR* 70)	
	239	(250)	228	sur les vices à propos des aliments	(*PR* 71)	
	240	(251)	229	sur la décence au cours du repas	(*PR* 72)	
	241	**(252)**	**266** = ***Q* 192**	Faut-il qu'on apprenne un métier	(*PR* 105)	
	242	(253)	230	Faut-il un précepteur pour l'éducation des enfants?	(*PR* 292)	
	243	(254)	231 = ***Q* 193**	Comment corriger celui qui réprimande par esprit de vengeance personnelle ?	(*PR* 73)	
	244	(255)	232 = ***Q* 194**	Quels châtiments faut-il employer pour corriger les coupables ?	(*PR* 106)	
	245	**(256)**	**267**	sur ceux qui sortent de la Fraternité pour vivre seuls ou suivre avec quelques autres une observance particulière	(*PR* 74)	
	246	(257)	233	sur des frères qui entrent en contestation	(*PR* 183)	
	247	(258)	234 = ***Q* 195**	Est-il conséquent d'attribuer à Satan la responsabilité de n'importe quelle faute commise en pensée, en parole ou en action	(*PR* 75)	
G 6-2b.4	248	**(259)**	**268**	sur ceux qui sont entrés dans la fraternité, mais sont empêchés de se donner à la vie commune à cause des parents à soigner ou des impôts à payer	(*PR* 107)	
	249	**(260)**	**254** = ***Q* 196**	sur les impôts non payés	(*PR* 94)	
	250	**¶(261)**	***270*** = ***Q 197***	sur l'entretien du supérieur avec une sœur	(***PR* 108**)	L'enchaînement de Y 211-220 s'applique toujours à Y 226-248.
	251	**¶(262)**	***271*** = ***Q 198***	sur l'entretien du supérieur avec la supérieure	(***PR* 109**)	
	252	**¶(263)**	***272*** = ***Q 199***	sur la présence de l'ancienne...	(*PR* **110**)	
	253	**(264)**	**255** = ***Q* 200**	A qui doit-on révéler les fautes ?	(*PR* 229)	
	254	**¶(265)**	***273*** = ***Q 201***	sur l'ordre de l'ancien donné aux sœurs...?	(*PR* **111**)	
	255	**(266)**	**256**	sur l'avis des frères lors de la réception d'un postulant	(*PR* 112)	
	256	(267)	235	sur les mensonges blancs	(*PR* 76)	
	257	(268)	236	sur les rencontres avec des hérétiques ou des païens	(*PR* 124)	
	258	**(269)**	**257**	sur les étrangers reçus à l'hôtellerie	(*PR* 155)	
	259	(271)	237 = ***Q* 203**	Comment ...devient-il insensé pour ce siècle ?	(*PR* 274)	
G 6-2b.5	260	(272)	238	Qu'est-ce que la rudesse ? et la méchanceté ?	(*PR* 77)	
	261	(273)	239	Qui sont les inventeurs de maux ?	(*PR* 78)	
	262	(274)	240	Qu'est-ce que le culte raisonnable ?	(*PR* 230)	
	263	(275)	241 = ***Q* 202**	Satan peut-il empêcher l'accomplissement d'une bonne résolution ?	(*PR* 275)	
	264	(276)	242	sur le rapport entre la charge d'âmes et Mt 18, 3	(*PR* 113)	
	265	(277)	243	sur la correction au cas où ...	(*PR* 79)	
	266	(278)	244	comment faire pour persévérer dans de bonnes pensées ?	(*PR* 80)	
	267	(279)	245	comment réagir contre l'aversion d'un frère...?	(*PR* 231)	
	268	(280)	246	Comment faire impeccablement des reproches	(*PR* 184)	
	269	(281)	247	Comment reconnaître la complaisance en soi...	(*PR* 185)	
	270	(282)	248	Comment pratiquer la patience contre l'injustice ?	(*PR* 232)	
	fin de l'ordre identique					
	l'ordre remanié					
	271	(283)	312	sur la signification de Rm 12,2	(*PR* 276)	Cénobitisme en une seule série
	272	(284)	306	Convient-il d'interroger beaucoup les Ecritures ?	(*PR* 235)	
	273	(285)	307	Sur l'attitude de ceux qui étudient les quatre Evangiles	(*PR* 236)	
	274	(286)	292	Sur l'étude de l'Ecriture des nouveaux venus	(*PR* 95)	

catégorisation de G	X	(G)	Y	thème principal	numérotation de la Vulgate	catégorisation d'après Y par rapport à G
	275	(287)	294	Faut-il accepter son travail, lorsqu'un frère fait autre ...?	(*PR* 125)	
	276	(288)	313	Sur la signification du cellier de Is 26, 20	(*PR* 277)	
	277	(289)	299	Celui...la charge du cellier, doit-il la garder toujours...?	(*PR* 156)	
	278	(290)	308	Quelle âme se dirige suivant la volonté de Dieu ?	(*PR* 237)	
	279	(291)	314	Sur la signification de Gal 6,2	(*PR* 178)	
	280	(292)	298	Si un frère prend avec excès des aliments nuisibles...	(*PR* 140)	
	281	(293)	280	Pour une faute semblable, reprendre de la même façon ...?	(*PR* 81)	Cénobitisme en une seule série
	282	¶(294)	281	sur le châtiment des femmes âgées	(*PR* 82)	
	283	(295)	282	sur la seule faute des gens qui se conduisent bien	(*PR* 83)	
	284	(296)	283	Question sur l'origine de la morale humaine	(*PR* 84)	
	285	¶(297)	276	Faut-il forcer celle qui ne veut pas psalmodier	(*PR* 281)	
	286	(298)	315	sur le sens de Lc 13, 26-27	(*PR* 282)	
	287	(299)	309	Est-il possible de se livrer sans répit à la psalmodie,... ?	(*PR* 238)	
	288	(300)	300	Faut-il aimer au point de donner sa vie pour ses amis...?	(*PR* 186)	↓
	fin de X (G)					
			249			
			:			
			:			
			322	fin de Y		

Il faut maintenant conclure notre analyse. Je conteste l'avis de l'auteur de l'*Histoire* à propos de l'origine Y. Gribomont insiste sur le fait que le prototype Y (Y 1-102 et 127-248) est enrichi par collation sur X.[22] Mais notre analyse de Y 211-248 montre que cette section est organisée par une systématisation assez cohérente par rapport à X 211-270. Gribomont n'a jamais imaginé la possibilité selon laquelle le compilateur Y remanie l'ordre X, et je pense que Y 211-248 appartient à un remaniement de X 211-270.[23] Cette dépendance de Y à X rend plus compréhensible la raison pour laquelle Y 211-248 est arrangé dans une logique si particulière et qu'une vingtaine de *Règles* de X 211-270 soient mises en arrière.

La deuxième conclusion concerne l'intelligence du compilateur Y. Le compilateur Y se rend-t-il compte de l'intention projetée par l'ordre interne de X (G)? L'ordre X est constitué de deux séries très distinctes : le *PA* et la série additionnée tardivement. Ces deux séries sont disposées en général d'une manière identique : dans leurs ordres, les *Règles* touchant les

[22] *Histoire*, p. 204. Les recensions ne donnent pas de chiffre identique, mais une vingtaine de *GR*, avec les partie archaïques de Y 1-102 et 127-248, donnent une somme de 244 qui est approximatif de 252. Pour la scholie 6, voir *infra* p.

[23] Cf. Gribomont pense que l'évêque de Césarée est à l'origine de l'ordre Y (voir *supra* n. 94 de la conclusion du ch. 5).

manières concrètes de vivre ensemble sont suivies par les *Règles* concernant les aspects plus théoriques du cénobitisme. Un tel plan identique dans les deux couches chronologiquement différentes nous a permis d'attribuer la rédaction de l'ordre X à un seul personnage, Basile lui-même.

Cependant, ce plan identique au *PA* et à la section propre à G n'est pas toujours maintenu dans la compilation de Y. Quant à Y 41-102, on a aussi l'impression que le compilateur Y retravaille X sous les yeux, parce qu'il met en arrière quelques *Questions* évidemment étrangères à l'enchaînement : par exemple, *Q* 77-79 (X 66-68 = Y 109-111, voir Gribomont, *Histoire* p.195). Néanmoins, le réarrangement de Y 41-102 ne transforme pas le premier plan prototypique de X mais le renforce par la mutation de plusieurs *Interrogations*. En revanche, Y 211-248 perturbe la leçon du deuxième plan de l'*Ascéticon*. Mais peut-être, qu'aux yeux du compilateur de Y, la logique de l'ordre interne du *PA* est plus rigoureuse que le plan propre à X. Comme le montre les tables thématiques du *PA* et du *GA* des pages 278 et

Nouveau Plan conçu par Y en comparaison du *PA* et du 1er *GA* (G)[24]

***Petit Ascéticon* (ordre X)**	**1er *Grand Ascét.* = G (ordre X)**	***Grand Ascét.* remanié (ordreY)**
Cénobitisme < Principe (*Q* 12-63) / Concrets (*Q* 64-113)	Céno. < Principe (G 1-52 = X 1-52) / Concrets (G 53-103 = X 53-102)	Céno. < Principe (Y 1-46) / Concrets (Y 47-89) **plus organisé** à la suite du choix de Y 103-126
Exégèse ou conception (*Q* 114-173) cénobitisme + exégèse (*Q* 174-188)	Exégèse ou conception (G 104-182 = X 103-178 : *Q* 114-188)	· Y 90 (X 103) - Y 178 (=X 178) Exégèse ou conception
Cénobitisme (*Q* 189-203)[25]: structure très lâche	Exégèse ou conception, **amplifiée** par rapport au *PA* (G 183-221 = X 179-210)	· Y 179 (X 179) - Y 210 (=X 210)
	Céno. < Principe (G 222-240 = X 211-229) / **amplifié** : l'enchaînement pas rigoureux / Concrets (G 241-300 = X 230-288)	· Y 211-248 : la suite de la série de l'exégèse ou de la conception, choix tendancieux parmi G 222-282
		Céno. une seule série remaniée (Y 249-322) contenant **Acquisitions nouvelles** (28 *Règles*)[26]: il détruit le le schéma de G 222-300.

[24] Comparer l'opinion de J. Gribomont (*supra*, p. 275, n. 94).

[25] En réalité, cette série n'est pas homogène dans le *PA*. Voir la table de la p. 290 de notre étude.

[26] Les acquisitions nouvelles de Y sont les *PR* 293-313 et plusieurs Extravagantes (*PR* 314-318, *GR* 48 bis et *GR* 54 bis). Voir Gribomont, *Histoire* pp. 204, 179-186.

281 de notre étude, le petit *Ascéticon* est composé d'une structure plus solide que le premier *Grand Ascéticon.* Un grand remaniement de Y 211-248 qui porte sur l'enchaînement plus faible de G 222-300 est donc explicable. Ailleurs, il faudrait expliquer comment le compilateur Y organise G 222-300 avec des acquisitions nouvelles dans Y 211-322.

Notre collationnement de Y 211-248 avec X 222-300 a montré que le compilateur Y recule les *Questions* consacrées aux affaires plus concrètes et plus hiérarchisées, quand il les trouve dans G 222-300. Ainsi Y 211-248 a une unité plus solide et plus cohérente. Ce remaniement est conçu comme la suite de la longue série des *Questions* exégétiques ou conceptuelles. Le nouveau schéma du compilateur Y s'oriente vers une nouvelle esthétique structurelle de l'*Ascéticon* à travers ce remaniement. Le réarrangement de Y 41-102 et 103-126 qui essaye de tenir une classification plus ordonnée n'a que peu d'importance, étant donné qu'il maintient le premier plan de X. Ainsi Y 1-89 garde toujours le plan commencé aux *Q* 12-113 et conservé dans G 1-103. Par contre, la partie prototypique de la série exégétique et conceptuelle, *Q* 114-187, suivie d'une amplification de G 183-221, est étendue jusqu'au maximum à travers la sélection tendancieuse de Y 211-248, tandis que les *Règles* plus concrètes concernant le cénobitisme proprement dit sont reculées à Y 249-322. Le travail de sélection de Y détache les *Règles* ambiguës à partir de G 222-300, qui constitue évidemment une nouvelle section par rapport à G 104-221, mais qui n'est pas toujours très homogène comme les *Q* 174-203 en dépit de la notion cénobite. Enfin, l'*Ascéticon* de l'ordre Y est disposé selon une esthétique d'encadrement plus établie au début et à la fin, et une série plus compacte d'*Interrogations* abstraites en son milieu. Mais cette disposition à son prix ; elle renverse totalement l'intention de G 220-300, peut-être parce qu'elle n'arrive pas à prendre conscience de la signification sous-jacente de cette série. Pour cette raison, je suis sceptique quant à la probabilité que l'ordre Y soit l'œuvre du compilateur de X. L'intention de l'auteur, que reflète la disposition des *Interrogations*, est à son comble dans la structure symétrique de G 1-52, 53-103 et G 222-240, 241-300. La systématisation de Y 211-248 et Y 249-322 détruit évidemment la proto-symétrie développée à partir du *PA*, qui n'est conservée que dans trois manuscrits du *Grand Ascéticon.*[27] En ce qui concerne la Vulgate, édition de Migne, elle résulte d'une systématisation plus fondamentale qui refond entièrement la tradition débutée au *PA*, raffinée par X et contaminée par Y, mais qui est en même temps le plus éloignée de la pensée basilienne.

---

[27] Le Sinaï géorgien 35 (G), le Barberini grec 476 (B) et le manuscrit d'Istanbul 105 sont tout ce qui transmet cette proto-symétrie.

II. Le manuscrit d'Istanbul Patriarcat Œcuménique 105 (I) et la généalogie des *PR*.

Notre étape précédente a présenté l'évolution en grande ligne du *PA* vers l'ordre X du *GA* et ensuite de celui-ci vers l'ordre Y du *GA*. Cette étude voit le premier *GA* dans la version géorgienne du *Sinaiticus georg.* 35 (G), car cette version appartient à la première leçon complète de l'ordre X en *GA*. Tandis que le *Barberinianus gr.* 476 (B) est mutilé à la fin et que le manuscrit d'Istanbul est une compilation tardive, comme on le verra plus tard.[28] Il faudra aussi préciser une discordance dans les traditions qui transmettent l'ordre X en *GA*. Enfin, on pourra décrire la généalogie des *PR*.

A. Focalisation sur les trois témoins de l'ordre X en *GA* (voir la table de concordance de Gribomont, *Histoire*, pp. 167-169)

Gribomont analyse dans son *Annexe II* de *Evangile I* (pp. 248-249), le rapport entre les trois manuscrits, G, B et I, qui relèvent de l'ordre X en *GA*. On a besoin ici de récapituler plus précisément quelques points essentiels avec l'aide des tables de concordance.

1. X 128-129, 146-147, 178-179

X	G	R (*PA*)	B	I	V
128	129	139	198	171	240
?	130	-	-	-	*233*
?	131	-	-	-	*234*
?	132	-	-	-	*190*
129	133	140	199	172	241
↓				↓	
271	283		mutilé	307	276
				308	*233*
				309	*234*
				310	*190*
272	284			311	235

[28] La première version géorgienne de *l'Ascéticon* de Basile a été faite par Procopius, moine de Mar Saba, dans la première moitié du Xe siècle. Un seul manuscrit qui survit dans la recension géorgienne, le Sinai géorgien 35 dépend assurémment un modèle grec très proche du Barberinianus grec 476 et du manuscrit d'Istanbul 105. Voir Gribomont, *Histoire*, pp. 78-79 ; Fedwick, «*The translations of the Works of Basil before 1400* », *Symposium*, pp. 494-495. Cf. G. Garitte, «*Géorgienne littérature spirituelle* », *DS* 6, 1967, col. 247.

Gribomont, lors de sa reconstruction X 128-129, ne recourt pas au témoin de G 129-133, mais à R et B. Le manuscrit d'Istanbul suit B. Il met trois *Questions* (G 130-132) entre X 271 et 272. Mais cette partie est mutilée dans B.

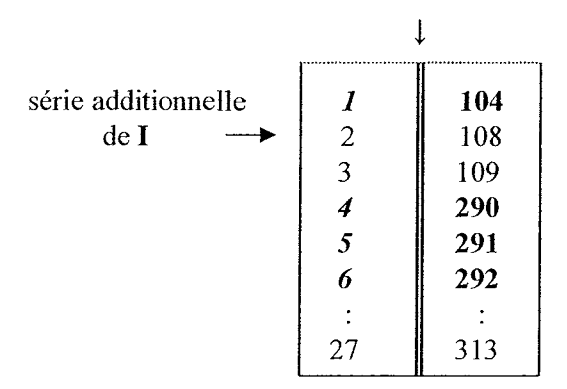
2. X 137-139

X	**G**	R (*PA*)	**B**	**I**	V
137	141	148	**209**	**182**	280
138	142	149	**207**	**180**	11
139	143	150	**208**	**181**	174

Gribomont constitue X 137-139 en suivant l'ordre commun à G et R qui s'écarte de B. Par contre, I suit l'ordre B.

3. X 209-210, 232, 242.

X	**G**	R (*PA*)	**B**	**I**	V
208	219		277	251	66
209	220		-	-	**290**
210	221		-	-	**291**
:	:		:	:	:
232	243		-	-	**104**
:	:		:	:	:
242	253		-	-	**292**
243	254		307	282	73



série additionnelle de **I** →

1	**104**
2	108
3	109
4	**290**
5	**291**
6	**292**
:	:
27	313

L'ordre hypothétique X 209-210, 232 et 242 de Gribomont se fonde sur le témoin unique G. De nouveau, le manuscrit d'Istanbul, compilation tardive, se situe dans la tradition B. I adjoint X 209-210, 232 et 242 à une série additionnelle de 27 *Questions* qu'il renumérote

juste après une scholie du compilateur du manuscrit : série add. 1 (*PR* 104), 4 (*PR* 290), 5 (*PR* 291) et 6 (*PR* 292).[29]

4. X 252, 254, 282, 285 et G 183.

X	G	B	I	V
288	300 fin de G	?	325	186
?	(183)	-	***326***	154
(252)	(263)	?	***327***	110
(254)	(265)	?	***328***	111
(285)	(297)	?	***329***	281
(282)	(294)	?	***330***	82
			1	104
			2	108
			:	:
			27	313

Après X 288 (G 300, fin de la collection géorgienne), il y a le titre «Au sujet des vierges, des femmes qui pratiquent l'ascèse» (Περὶ παρθένων γυναικῶν ἀσκουμένων) dans le folio 167 verso en haut. Sous ce titre, les numéros 326-330 se poursuivent en recueillant les *Questions* omises en cours de route (G 183, 263 et 265, 297 et 294), et qui intéressent le sexe féminin. Cette petite collection sur les vierges (I 326-330) permet à Gribomont de conclure que «la disposition de G semble plus archaïque, elle explique mieux la naissance de la plupart des dérivés, y compris V».[30]

Parmi trois traditions G, B et I, la disposition particulière de la dernière appartient, semble-t-il, à une période plus tardive. La série additionnelle 1-27 et la petite collection sur le sexe féminin peuvent constituer des indices décisifs. En ce qui concerne B, son état mutilé oblige à ne pas le juger de manière ouverte, mais il est très probable qu'il soit moins proche de G que de I. Finalement, il faut confirmer la conclusion de Gribomont selon laquelle G représente une tradition plus archaïque.

B. Les scholies et la généalogie des *PR*

---

[29] Pour la scholie du manuscrit d'Istanbul, voir *infra* p. 296.

[30] Gribomont, *Evangile I*, p. 249.

1. La scholie du manuscrit d'Istanbul Patriarcat Œcuménique 105

Le compilateur du manuscrit d'Istanbul donne une scholie entre son numéro 330 et une nouvelle série additionnelle du folio 168 verso, lignes 10-16.

> Ἕως τούτου μόνου εἶχεν τὸ ἀπὸ τοῦ Πόντου κομισθὲν ἀντίγραφον· τὰ δὲ ἐφεξῆς εἰκοσιεπτὰ κεφάλαια ἐκ τῆς βίβλου τῆς ἀπὸ Καισαρείας προσετέθη· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἐπιτίμια :
>
> «L'exemplaire provenant du Pont est seulement jusqu'ici. La suite des 27 chapitres fut ajoutée à partir du manuscrit de Césarée, et les *Epitimies* de même».

(L'édition de la scholie du manuscrit d'Istanbul Patriarcat Œcuménique 105)

Il est étonnant que ni Gribomont ni Fedwick ne rapporte cette scholie. Je crois que cette scholie est si précieuse qu'elle peut contribuer à éclairer l'histoire du manuscrit d'Istanbul lui-même et surtout le développement du *GA*. La scholie rapporte que le manuscrit d'Istanbul est fait de la compilation de deux sources. Les numéros 1-325 proviennent du manuscrit pontique et les cinq Questions omises en cours de route sont arrangées, toujours dans la collection, sous les numéros 326-330, qui s'intéressent au sexe féminin (*PR* 154, 110, 111, 281 , 82). Ensuite on trouve la série additionnelle de 27 Questions avec les numéros 1-27, qui est tirée du manuscrit césaréen. Que représentent en réalité le manuscrit pontique et le manuscrit césaréen ? Avant d'aborder cette problématique, il faut citer encore deux autres scholies qu'a éditées Gribomont.

2. Les scholies de la Vulgate.[31]

Gribomont édite d'après deux manuscrits de la recension de la Vulgate la scholie 6 et 7. On a besoin de les citer entièrement pour en faciliter la compréhension.

> SCHOLIE 6 : «Dans le manuscrit qui provient de Césarée se trouvent unis (en une seule série) tous les *capitula* des Questions ascétiques ; de même aussi dans les exemplaires conservés en Orient. Mais dans le manuscrit qui vient du Pont, c'est mieux, c'est-à-dire qu'on y trouve à part les Réponses plus étendues, que le grand Basile lui-même avait l'habitude de nommer κατὰ πλάτος, et à part les Réponses plus brèves. Et quant à la disposition même de ces Réponses plus courtes, les manuscrits sont en plein désaccord. ...

---

[31] Gribomont, *Histoire*, pp. 153-164.

Quant à nous, nous avons tout recopié en ordre, d'après le manuscrit provenant du Pont ; puis à la fin nous avons ajouté ce qui manquait dans celui-ci, d'après le manuscrit provenant de Césarée».

SCHOLIE 7 : «Ce manuscrit reproduit le très ancien exemplaire ramené du Pont, de ce lieu même où le grand Basile mena la vie ascétique et solitaire ; il a été aussi collationné sur un manuscrit provenant de Césarée trouvé dans l'hospice édifié par le saint, à l'endroit nommé aujourd'hui Basiliade. Les vingt-sept chapitres qui suivent, ainsi que les *Epitimies*, ont été ajoutés au manuscrit qui provient de Césarée».

3. La synthèse des informations des scholies et la généalogie des *PR*

On a présenté une scholie du manuscrit d'Istanbul et trois de la Vulgate. Gribomont a déjà interprété les scholies de la Vulgate, et son explication est à retenir. Cependant, il faut compléter son interprétation par le témoignage de la scholie du manuscrit d'Istanbul pour aboutir à la généalogie des *PR*.

a. Les deux manuscrits du Pont et le manuscrit de Césarée[32]

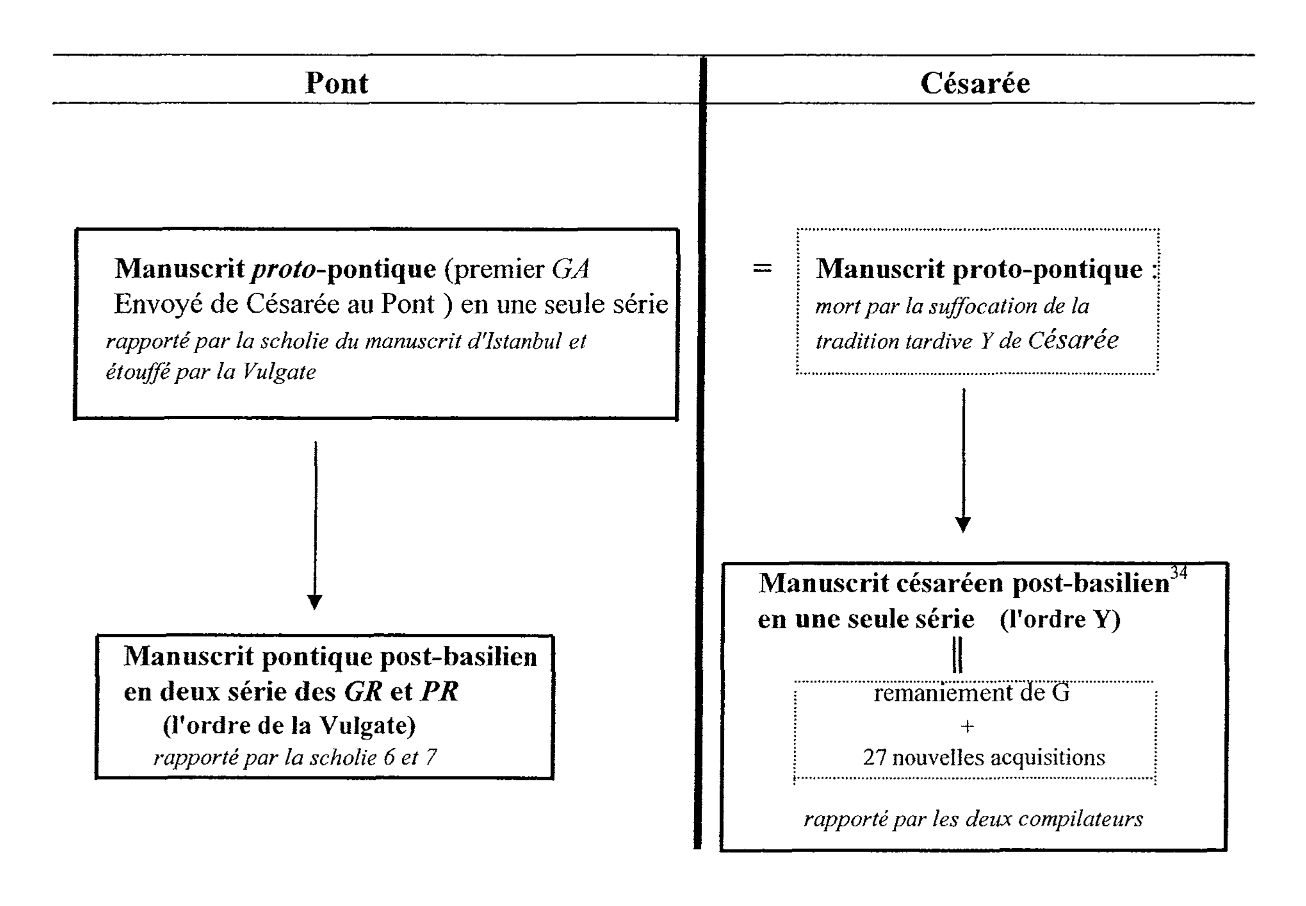
Le scholiaste de la Vulgate rapporte qu'une de ses sources principales est un manuscrit du Pont (Scholie 7). Il l'a recopié 'en ordre' (Scholie 6). Quel est le *corpus* pontique ? Il est constitué de *Réponses* étendues et courtes (c'est-à-dire, *GR* et *PR*, scholie 6). Quant au nombre des *PR*, il compte 286 Questions, car le scholiaste écrit qu'il a ajouté à la fin du corpus ce qui manquait au *corpus* pontique à partir du manuscrit de Césarée (scholie 6) et ensuite, il précise que cet ajout porte sur les 27 *Questions* (scholie 7) ; la Vulgate dispose 313 *PR*, et par conséquence elle a emprunté les *PR* 287-313 (27 *Questions*) au manuscrit césaréen.

Par contre, on trouve un autre manuscrit pontique qui est différent du corpus du Pont servi par le scholiaste de la Vulgate. Le compilateur du manuscrit d'Istanbul écrit qu'il a recopié sous les numéros 1-330 un manuscrit pontique. Parmi ces 330 Questions, les numéros 45-330 (285 *Questions*) concernent les *Petites Questions*, tandis que les 44 premières *Questions* les *GR*. Quel est donc le rapport entre ces deux manuscrits pontiques ?

L'explication doit être forcément orienter sur l'évolution des deux manuscrits pontiques. Pour les *Petites Questions*, le manuscrit *proto*-pontique (I 45-330 et la tradition B, ou mieux G 1-300, voir notre étude précédente) est moins systématique, tandis que le deuxième manuscrit du Pont incorporé dans la Vulgate est constitué d'une disposition plus artificielle.

On a déjà vu que l'ordre Y est un remaniement plus systématique par rapport à l'ordre X dont la leçon complète est la version géorgienne. Pourtant, la structure initiale conçue par Basile lui-même est plus ou moins maintenue dans l'ordre Y. Par contre, la systématisation dans le deuxième manuscrit pontique détruit totalement la structure initiale de l'ordre X. Gribomont a montré que la Vulgate qui contient douze séries est remaniée à partir de l'ordre X.[33] La perspective de Gribomont est incontestable, car sa recherche de la relation entre la Vulgate et l'ordre X se fonde sur une méthode mathématique. Les *Petites Questions* du premier *GA* (probablement G) envoyé aux ascètes du Pont y sont toutes réordonnées, et ainsi le deuxième manuscrit pontique dérivé d'une systématisation du premier *GA* devient l'ancêtre principal de la Vulgate.

L'évolution des traditions manuscrites schématisée dans la perspective topographique



---

[32] Le Pont, plus précisément le monastère d'Annisa et la ville de Césarée de la Cappadoce, surtout le centre social *Basiliade* sont les deux grands centres de la publication du *GA*. Pour le sens de la publication, voir H. Marrou, «*La technique de l'édition à l'époque patristique* », *VC* 3, 1949, pp.208-224.

[33] Gribomont, *Histoire*, pp. 193-208 ; *Evangile I*, pp. 247-248. Rousseau attribue erronément cette classification à W. K. L. Clarke (Rousseau, *Basil*, p. 359, n. 33).

[34] Voir *supra* p. 293 et également note 22.

Quand on analyse du point de vue topologique les informations des scholies, on peut observer un point curieux concernant la tradition littéraire du *GA*. Le premier *Grand Ascéticon* rédigé à Césarée a été envoyé au Pont, car les scholies mentionnent manifestement un tel *topos* des manuscrits. Que se passe-t-il après, au Pont et à Césarée ? A Césarée, le premier *Grand Ascéticon* a complètement disparu à cause de l'apparition d'une tradition plus systématique, le manuscrit césaréen (l'ordre Y). Cette tradition de Césarée demeure dans cette ville, sans évoluer dans les grandes lignes, et ainsi elle devient la source commune au manuscrit d'Istanbul et à la Vulgate. On peut confirmer que les manuscrits de Césarée mentionnés par les deux compilateurs se rapprochent l'un de l'autre ; selon les rapports des scholies, ils présentent toujours plus de *Questions* que les manuscrits pontiques, et de même les *Epitimies* y sont absentes. Le scholiaste du manuscrit d'Istanbul indique que les 27 *Questions* et les *Epitimies* ont été ajoutées à partir du manuscrit césaréen, et la scholie 7 de la Vulgate le confirme. Les 27 *Questions* additionnées dans les deux transmissions ne sont pas tout à fait identiques mais très proches ; dans la Vulgate, elles correspondent aux *PR* 287-313, et dans le manuscrit d'Istanbul aux *PR* 290-313, 104, 108 et 109.[35] En général, les *Epitimies* appartiennent selon les critiques modernes à la tradition post-basilienne. Selon notre étude précédente de comparaison avec l'ordre X, l'ordre Y peut remonter difficilement à l'époque de Basile. Il est donc très vraisemblable que la naissance de l'ordre Y avec l'ajout des 27 *Questions* ne remonte qu'après la mort de Basile. Cette supposition explique la raison pour laquelle le manuscrit césaréen a entièrement éclipsé la tradition du premier *Grand Ascéticon* ; la tradition césaréenne (l'ordre Y) construite à partir du manuscrit *proto*-pontique est plus large grâce à l'ajout des *Questions* et des *Epitimes*.

Au Pont, il semble que domine la recension ultérieure plus systématique du manuscrit pontique tel qu'il est incorporé dans la Vulgate. Le premier *Grand Ascéticon* est sauvé dans la compilation du manuscrit d'Istanbul qui se fait sans doute avant sa systématisation fondamentale. D'autre part, la version géorgienne avait une chance d'être sauvée grâce à la grande distance qui la sépare du centre de reproduction des manuscrits. Le Barberini grec 476 (B) survit également par hasard. Le deuxième manuscrit pontique aurait pu faire décliner assez rapidement la tradition *proto*-pontique, et l'apparition de la recension de la Vulgate, qui

[35] Le manuscrit césaréen représente l'ordre hypothétique Y de Gribomont. En effet, chaque recension utilisée pour reconstruire l'ordre Y varie un peu dans le nombre des *Questions* qui manquent à l'ordre X, mais la différence est faible. Voir *Histoire* pp. 171-192.

est mise à jour selon l'analyse de Gribomont au VIe siècle, aurait fait accélérer ce processus.[36] Depuis, la tradition *proto*-pontique est très minime, et il ne reste que la concurrence entre la Vulgate pontique et l'édition césaréenne, c'est à dire entre le Pont et Césarée. Dans cette concurrence, la Vulgate ne prévaut indéniablement sur la tradition césaréenne que seulement à partir du IXe siècle.[37] Photius mentionne ainsi explicitement 55 *GR* et 313 *PR*.[38] En tout cas, seuls trois témoins à peine de la transmission *proto*-pontique, G, B et le manuscrit incorporé dans I, ont été sauvé dans la prédominance des deux traditions ultérieures (l'ordre Y et la recension V).

Il est possible à travers l'orientation topologique, de parler d'interruption entre le cénobitisme basilien-pontique et la tradition césaréenne. Pourquoi manque-t-il les 27 *Questions* ainsi que les *Epitimies* dans le manuscrit *proto*-pontique collationné par le compilateur avec le manuscrit césaréen ? Et encore pourquoi même le manuscrit pontique, remaniement en ordre à l'égard de son précédent, est privé des 27 *PR* et des *Epitimies* ? Lors de son voyage d'étude sur les manuscrits au VIe siècle, le compilateur de la recension de la Vulgate se rend à la Basiliade de Césarée, centre sociale édifié par Basile lui-même, et s'y procure son manuscrit césaréen. Si on étudie ces informations, on peut affirmer que le manuscrit césaréen n'est collationné que par les compilateurs tardifs, et il n'est pas envoyé au Pont au moins jusqu'au VIe siècle ou même s'il y avait été envoyé, il n'aurait pas été dans les milieux pontiques. Les traditions de Césarée et du Pont se développent-elles isolément l'une de l'autre, en reproduisant respectivement une nouvelle transmission, et en ne s'influençant pas dans leur dimension littéraire ? Les traditions littéraires du *Grand Ascéticon* de la Cappadoce et du Pont se distinguent-elles assez tôt l'une de l'autre, si le manuscrit de Césarée et le second manuscrit pontique sont attribués à des disciples immédiats de l'évêque Basile ? Cette polarisation littéraire, une fois acquise, permet d'imaginer l'évolution indépendante du cénobitisme basilien dans chaque région. Cette observation constitue une des conclusions fortes qu'on peut tirer de l'analyse de la nouvelle scholie du manuscrit d'Istanbul comparée avec celles de la Vulgate.

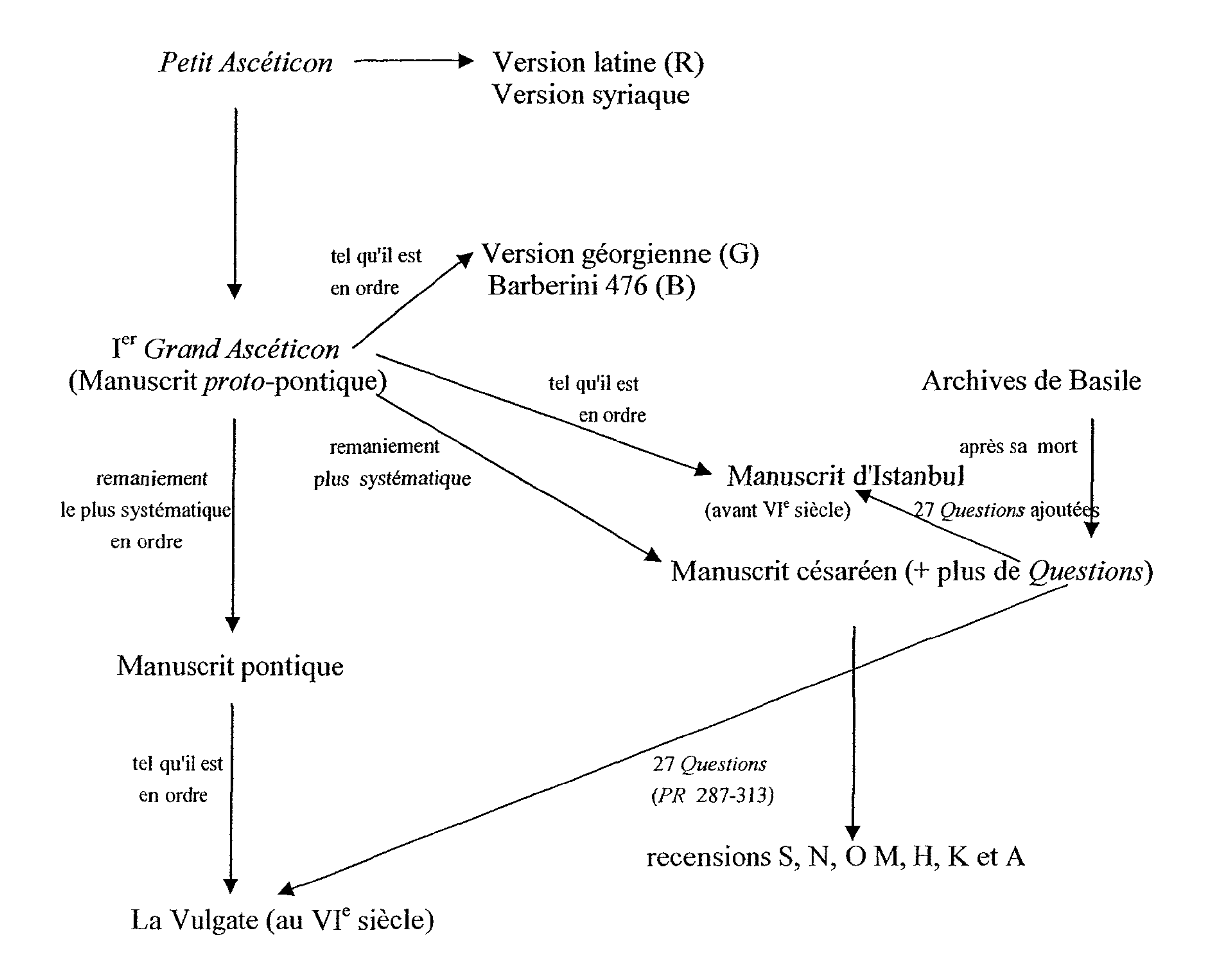
b. La généalogie simplifiée de la transmission de la disposition des *PR*

On est satisfait de présenter une généalogie simplifiée de la transmission des *PR* ; notre étude ne concerne pas de qualité du texte lui-même. Fedwick nomme le manuscrit

---

[36] *Histoire*, p. 159.
[37] *Ibid.*, pp. 255-274.

d'Istanbul Patriarcat Œcuménique 105 'basiliade' selon son origine topographique. Pourtant, notre étude attribue aussi ce titre à la version géorgienne dont la disposition des *PR* reflète l'archétype du premier *Grand Ascéticon*. Quand on fait le commentaire des *Règles* de l'évêque de Césarée, on doit donc toujours penser à l'ordre des *Questions* de cette version. Désormais, le *Grand Ascéticon* sans mention particulière se réfère toujours à la disposition de cette version dans notre étude.



(La généalogie de la transmission des *PR*)

III. Les autres sources ascétiques

A. Les *Moralia* (*Règles Morales*)[39]

[38] Photius, *Bibliothèque III*, codex 191.

[39] *PG* 31, 691-869 (*CPG* 2877).

Les *Moralia* sont une anthologie composée en 1542 versets choisis du Nouveau Testament, classés à peu près en 230 thèmes. L'original projet de Basile porta même sur l'Ancien Testament, mais «pressé par la nécessité» (ἐπειδὴ δὲ κατήπειγεν ἡ χρεία), Basile laissa cette tache aux ascètes du Pont.[40] Ce recueil qui apparaît simple au premier coup d'œil dans son organisation était souvent négligé dans la tradition manuscrite.[41] Contrairement à sa faible importance dans la tradition des œuvres ascétiques, les *Règles Morales* sont un ouvrage magistral qui véhicule la pleine maturité de Basile pour la vie évangélique et ecclésiastique des chrétiens. L'auteur lui-même veut qualifier cette anthologie de ὅρος ou ὅροι (*Règles*),[42] et ce terme reflète l'importance que l'évêque de la Cappadoce lui accorde. Dans la pensée de Basile, la seule Règle est l'Ecriture inspirée et en ce sens les *Règles Morales*, collection de citations bibliques, constituent un *horos* ou des *horoi*, tandis que Basile appelle les *Questions* et les *Réponses* l'*Ascéticon*.

La datation de cet ouvrage est controversée. Giet, Gribomont, Suso Frank, Hauschild, Gain, Rousseau le situent aux premières années de la solitude d'Annisa d'après le témoignage de Grégoire de Nazianze : «règles et lois écrites (ὅροις γραπτοῖς καὶ κανόσιν)» (lettre 6, 4).[43] Pourtant, ce point de vue classique a été fortement contesté, et ce à ma connaissance pour la première fois par L. Lèbe, ensuite par Fedwick et Pouchet avec des arguments supplémentaires.[44] Selon la contestation, les *Moralia* sont un ouvrage qui ne peut remonter avant les dernières périodes de l'épiscopat de Basile, les années 376-378. Nous retiendrons la datation de Lèbe, car s'agissant de la lettre de Grégoire, compagnon de la retraite pontique de

---

[40] *PG* 31 692 B 4-14. Lorsque Murphy écrit que «The *Regulae morales* are strictly an exposé of New Testament moral teaching», on a l'impression que le projet de Basile lui échappe. F. X. Murphy, «*Moral and ascetical doctrine in s. Basil*», *SP* 14 (=*TU* 117), 1976, p. 320. Pressé par la nécessité, Basile rédige ainsi les *Règles Morales* avec de simples références faites par le chiffre sans les citations bibliques complètes (*PG* 31, 692). Cf. Gribomont, «*Notes biographiques sur s. Basile le Grand* », dans Fedwick, *Symposium*, p. 43 : il pense que l'*Hypotypose d'ascèse* contenait les Règles Morales avec au complet les citations néotestamentaires.

[41] Les *Morales* ne sont connues que dans deux corpus ascétiques, la Vulgate et la Studite. Le texte de Migne est une reproduction de cette dernière qui n'est pas très bonne. Selon l'étude de Gribomont, la Vulgate est un meilleur témoin. Voir, *Evangile I*, p. 146, n. 1 et *Histoire*, pp. 278-287, 301. En 1976, Gribomont édite les *Morales* d'après les Vatican grec. 413 et 428, les meilleurs témoins dans *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων*, t. 53, Ἀθῆναι, 1976, pp. 33-131.

[42] *PG* 31, 1512 D 2 et 692 A-B.

[43] Giet, *Basile*, pp. 13-20. Son observation de la page 17 n'est pas pertinente. Gribomont, «*Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament*», dans *Evangile I*, pp. 146-156 et «Notes biographiques sur s. Basile le Grand », dans Fedwick, *Symposium*, p. 41 ; Suso Frank, *Mönchsregeln*, p. 43 dans son introduction. *Briefe I*, p. 9 dans l'introduction de Hauschild. Gain, *Cappadoce*, p. 125. Rousseau, *Basil*, pp. 228 et 232. Cf. Clarke pense que les *Moralia* sont rédigées aux premières années de sa cléricature. Clarke, *The works*, p. 16.

[44] L. Lèbe, «*Saint Basile et ses Règles Morales*», *RB* 75 (1965), pp. 193-200 et aussi pp. 5-13 de son introduction de la traduction française des *Règles Morales* et pp. 14-15 de son introduction des *Règles* ; Fedwick, *The church*, pp. 151-152 ; Pouchet, «*l'Expérience, le rayonnement et l'originalité ascétiques de saint Basile. Histoire et actualité*», *CC* 54 (1992), p. 49, note 13.

Basile, il y a un point négligé unanimement dans la perspective classique. Citons le passage concerné.

> Τίς ἅμιλλαν ἀρετῆς καὶ παράθηξιν, ἣν ὅροις γραπτοῖς καὶ κανόσιν ἠσφαλισάμεθα ;
> Qui (me donnera) cette émulation et cet empressement pour la vertu, que nous avons assurés par des règles et des lois écrites ?

Dans la citation soulignée, le sujet est pluriel. Donc, si l'expression «règles et lois écrites» renvoie au texte des *Moralia* tel qu'il nous est transmis, l'œuvre appartient à un travail commun et non à Basile seul. Mais celui-ci ne fait aucune allusion à une quelconque collaboration avec Grégoire ni dans la *lettre d'envoie* ni dans le *De Fide*, où Basile lui-même résume brièvement le contenu de sa collection biblique et la raison de sa rédaction.[45] Si Basile a travaillé les *Moralia* avec son ami, comment expliquer le silence total à propos de sa collaboration ? L'expression de Grégoire dans sa lettre 6 désigne, semble-t-il, une pièce mineure perdue, probablement négligée à cause de la parution successive des ouvrages ascétiques majeurs successifs. Sinon, elle doit plus probablement se référer à une ébauche primitive incorporée dans la rédaction amplifiée et tardive des *Moralia*.

La probabilité selon laquelle les *Moralia* se situent à la phase épiscopale des activités de Basile s'accorde bien avec la perspective fondamentale pénétrant notre étude du *PA* et du *GA*, celle de l'évolution historique. Les expériences accumulées avec le temps ont permis à Basile de changer d'avis, de mûrir sa réflexion et souvent d'affiner les règlements casuistiques. C'est ce que nous avons déjà dégagé par notre analyse historique. Si on affirme que les *Règles Morales* sont rédigées au début de sa carrière semi-anachorétique, on risque de commettre un anachronisme dans l'itinéraire ascétique de Basile. Comme cela est indiqué de manière adéquate par Lèbe, est-il justifiable de faire dire à un jeune Basile, pas encore entrée dans la classe du clergé, le détail des activités de l'évêque dans le chapitre 70, 1-37 des *Morales* ?[46] De même, Basile, dans la solitude des bords de l'Iris, qui n'est pas moins défavorable au mariage et au foyer que les autres Pères de l'Eglise, aurait-il pu écrire les règlements concernant la vie conjugale et le foyer et la responsabilité des chrétiens vis-à-vis

---

[45]*Lettre d'envoie* = *Prol.* 6, *PG* 31, 1509-1513. Le *De fide* = *Prol.* 8, *PG* 31, 676-692. Gribomont édite *Prol. 6* dans son *Histoire*, pp. 278-282. Pour la traduction française des deux *prol.*, voir *Les Règles Morales*, Lèbe, pp. 15-17 et 37-47. L'original de la collection ascétique, ὑποτύπωσις ἀσκήσεως consistait en *Lettre d'envoi*, *De iudicio dei*, *De fide*, *Règles Morales* et *GA*.

[46] *RM* 70, règle concernant les chefs ecclésiastiques, conduit Humberteclaude à faire l'hypothèse selon laquelle dans les *Moralia* il y a deux parties composées à des époques différentes : la première partie est *RM* 1-69, la seconde est *RM* 70- 80. Amand de Mendieta, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932, pp. 36 sq.

de la société (*RM* 73-79) ?[47] Les *Moralia* présentent beaucoup de phrases qui ont des points communs avec l'*Ascéticon* ou les lettres, surtout avec celles qui sont inspirées des expériences de l'épiscopat de Basile. Si la grande perspicacité sur l'ensemble de la vie chrétienne et ecclésiastique dans les *Moralia* découlait de l'expérience de Basile au moment de l'*ép.* 2, lettre d'un semi-anachorète vivant dans la forêt du Pont, çela serait évidemment anachronique.[48]

B. *Lettres* ascétiques

Parmi le *corpus* épistolaire de Basile, on trouve des lettres ascétiques qui touchent directement ou indirectement le cénobitisme basilien et les milieux ascétiques de son époque. La brève liste des lettres ascétiques donnée par Gribomont devient plus exhaustive chez Pouchet.[49] Ces lettres ascétiques sont un trésor authentique qui doit servir à compléter l'histoire du cénobitisme basilien à côté des deux *Ascéticons*. Mais si l'analyse d'ensemble des lettres ascétiques n'est pas une tâche urgente pour l'instant, les deux lettres, *ép.* 2 et 22 méritent d'être examinées rapidement pour retracer sommairement les grandes étapes du cénobitisme de l'Asie Mineure.

La lettre 2 montre le jeune Basile initié à la vie semi-anachorétique.[50] Là, on ne trouve aucune allusion à un système d'organisation ou à une hiérarchie. Le programme ascétique y est essentiellement évangélique, mais reste théorique, et le jeune novice n'est pas encore tout à fait dépouillé de l'influence de ses études hellénistiques ; la raison (ὁ λόγος) joue encore un rôle important.[51] Quand on scrute cependant la lettre 22, on trouve un changement radical par

---

[47] voir *ép.* 6,2.
[48] Voir aussi la note suivante 44.
[49] Gribomont compte neuf lettres dans la catégorie ascétique : *ép.* 2, 22, 23, 42-45, 150, 173 (*Histoire*, p. 10). Pouchet donne la liste quasi-complète des lettres qui s'adressent aux ascètes ou qui touchent à la vie ascétique (*Basile*, pp. 717-718). Parmi ces lettres, quelques unes (*ép.* 2, 150, 173) ont subi une édition critique par Rudberg (*Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, pp. 156-167 ; 195-201 ; 205-209), quelques autres (ép. 42-45) sont considérés comme inauthentiques par les critiques modernes (A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*, Lund, 1944, pp. 92-98 pour l'*ép* 44 et pp. 108 pour l'*ép.* 42 ; Gribomont, *Histoire*, pp. 308-310 ; Amand de Mendieta, «*L'Authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la correspondance de Saint de Basile de Césarée*», *RCS* 56 1968, pp. 241-264). Pour la lettre 46 qui s'adresse à l'une des sœurs restée anonyme pour Basile, Pouchet s'incline à reconnaître un écrit de Grégoire de Nysse, tandis qu'elle est attribuée à Basile par P. Maraval. Voir, Maraval, «*Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse*», dans *RHPR* 60 (1980), pp. 161-166 et Pouchet, *Basile*, pp. 583-584.
[50] Si le mot *Eremit* (*Briefe I*, p. 162, note 8) signifie le solitaire tout à fait seul, il n'est pas convenable pour désigner Basile dans les premières années de la retraite du Pont. Basile parle déjà de la manière d'interroger et de répondre dans la lettre 2, 5. C'est un indice qui sous-entend la présence de quelques compagnons ascétiques, sans doute quelques disciples d'Eustathe de Sébaste.
[51] *Ep.* 2, 2, *I* 7 35 et 40. Dans l'*ép* 14, contemporaine de l'*ép* 2, les noms propres de la lettre grecque classique sont plus fréquemment cités.

rapport à la lettre 2. La lettre 22 suppose une communauté déjà bien développée. Comme Basile le mentionne dans l'exorde de l'*ép* 22, le cadre communautaire de la vie est purement biblique, alors qu'il ne l'est pas dans la lettre 2. La mutation du sémi-anachorétisme (*ép.* 2) au cénobitisme (*ép.* 22)[52] s'est produite grâce à l'application laborieuse de l'Ecriture inspirée (ἡ θεοπνεύστος Γραφή) et, en ce sens, le cénobitisme n'est selon Basile que la vie d'après l'Evangile. L'innovation introduite par Basile dans les milieux ascétiques de l'Asie Mineure provient des règles de vie qu'inspire l'Ecriture divine plutôt que d'un projet intentionnel de façonnement de la collectivité. Cette évolution historique n'est manifestement visible qu'à travers ces deux lettres, et c'est ce sur quoi l'*Ascéticon* basilien garde le silence.

Pour la datation de la lettre 2 adressé à son ami Grégoire, il y a un *consensus omnium* qui la situe aux premières années de la retraite du Pont. Mais la lettre 22, anépigraphe, a quelques points obscures. Celle-ci est à implanter dans la double tradition avec la lettre 173 du *corpus* ascétique plutôt que dans la tradition épistolaire.[53] Mais, l'*ép.* 22 constitue une unité cohérente, et on peut la considérer comme une lettre indépendante. En revanche, sa datation est controversée. Gribomont «ne doute guère que la lettre 22 suppose déjà l'*Ascéticon* dans les mains de Basile», et il la situe avec réticence toutefois à l'époque de l'épiscopat de Basile.[54] Courtonne et Fedwick la datent respectivement à 364 et 368, Baguenard y voit le prêtre-ascète de Césarée et Hauschild la recule largement après l'année 359, mais sans plus de précision.[55] De plus, la lettre est sans adresse ; et le sous-titre actuel dans l'édition de Y. Courtonne est d'une main tardive. Il est assez évident qu'elle est adressée à des ascètes, très probablement qui se trouvent au Pont.

Quand et pourquoi Basile a-t-il envoyé cette lettre à ses ascètes ? Je retiens la datation de Gribomont. Les règles morales des ascètes de la lettre 22 sont privées de référence biblique. Basile s'excuse de ce fait, en la laissant «à découvrir à ceux qui sont *tout* occupés à la lecture» (ἐπιγινώσκειν τοῖς περὶ τὴν ἀνάγνωσιν *ἀπ*-ασχολουμένοις). C'est une mention indirecte, probablement sur les chercheurs des Evangiles dont seul G 285 (*PR* 236) parle dans tous les *Ascéticons* : ce genre d'études est absent à l'époque du *PA*, et il n'appartient

---

[52] Cf. Pouchet, *Basile*, p. 181.
[53] *Evangile I*, p. 157-189.
[54] *Ibid.*, p. 187.
[55] *I* 52 ; Fedwick, *The church*, p. 141. *Baguenard*, p. 26. *Briefe I*, p. 174-175, note 127. Cf. Pouchet, *Basile*, p. 700 et «*l'Expérience, le rayonnement et l'originalité ascétiques de saint Basile. Histoire et actualité*», *CC* 54 (1992), p. 51.

absolument qu'au *GA*, c'est-à-dire à l'épiscopat de Basile.[56] De surcroît, l'avis de Pouchet, suivant l'opinion de Gribomont corrigée plus tard selon laquelle l'*ép.* 22 date de 368-369,[57] n'explique pas pourquoi la famine de la même période qui toucha grièvement la région n'est pas évoquée même indirectement. En revanche, une étude de Gribomont a bien montré que les 48 règles de la lettre 22 ont beaucoup de points communs avec les *GR* et les *PR*, qui étaient alors rédigées lors du développement du cénobitisme basilien.[58] Peut-être, la lettre 22 date d'une période postérieure à la famine mais des premières années de l'épiscopat de Basile.

La raison pour laquelle Basile a envoyé la règle épistolaire à des ascètes, très probablement du Pont, disposant déjà du premier *Ascéticon*, est énigmatique. A mon avis, la lettre 22 apparaît comme des règles morales. Mais avaient-ils besoin de telles règles, eux qui disposaient déjà du *Petit Ascéticon* ? Dans la préface (le *De Fide*) de sa collection ascétique ὑποτύπωσις ἀσκησέως, Basile dit que la rédaction des *Ethica* était une promesse à l'égard des ascètes du Pont (ἡ περὶ τῶν ἠθικῶν ἐπαγγελία).[59] Dans la pensée de Basile et aussi de ses ascètes, l'*Ascéticon* est différent des *Moralia*. Si ce n'est pas le cas, la promesse de Basile concernant les *Moralia* est incompréhensible. Les règles de la lettre 22 ressemblent à celles des *Moralia* telles qu'elles nous sont transmises.[60] La seule différence formelle est l'absence de référence biblique dans les articles de la lettre, à propos de laquelle Basile s'est excusé comme on l'a déjà expliqué. Les 48 règles de la lettre 22 ont aux yeux de Basile sans doute plus d'autorité que les questions et les réponses, comme il considère dans la *lettre d'envoie* (prol. 6) les *Moralia* comme plus importantes que le *GA*. Mais, elles sont incomplètes, dans le sens où elles inclinent plutôt à la vie d'ascèse qu'à la vie d'Eglise, et pour cette raison elles ont rendu nécessaires les Morales ecclésiastiques couvrant l'ensemble des chrétiens dans

---

[56] Cf. *Evangile I*, p. 175, note 51. La *PR* 61 (G 185, absent au *PA*) mentionne l'étude du psautier qui certainement fait partie de la formation première du novice (voir *Baguenard*, p. 61, note 2). La *PR* 95 (G 286, absent au *PA*) préconise l'étude de l'Ecriture pour les nouveaux venus. Ces deux *Règles* concernent la lecture de l'Ecriture inspirée des novices. La *Q* 96 (*PR* 96) défend de s'adonner à la lecture de sa propre volonté. La seule *Règle* qui indique de manière évidente l'existence des frères d'études, surtout sur les Quatre Evangiles, est la *PR* 236 (G 273). Selon l'interrogation donnée, étudier les quatre Evangiles relève de la grâce (ἡ χάρις). N'est-ce pas un indice qui montre l'existence de spécialistes des études bibliques récemment cadrés ?

[57] Pouchet, *Basile*, p. 103. Dans la page 179 consacrée à l'étude de l'*ép.* 22, celle ci date de 367-368. En tout cas, nous ne partageons pas son avis. Le retour fréquent au thème de l'ordre (τάγμα) ou du bon ordre (εὐταξία) que Pouchet lui-même remarque dans son observation de l'*ép* 22 (*Basile*, p. 182), constitue une des préoccupations majeures des *GR* 24-55, attribuées uniquement à l'évêché de Basile.

[58] *Evangile I*, p. 189, index des citations basiliennes. Voir aussi *Le lettere*, pp. 340-346. Il faut distinguer le moment de la rédaction du *GA* de l'apparition d'une règle. Par exemple, ce genre des chercheurs doit exister avant la rédaction du *GA*, parce que l'interrogation de la *PR* 236 en suppose déjà l'existence.

[59] *PG* 31, 692 A2.

[60] *Le lettere I*, p. 340, l. 4-5 et aussi p. 339, l. 1 ; *Evangile I*, p. 175 ; Pouchet, *Basile*, p. 179.

l'Eglise.[61] C'est pourquoi l'esprit de la lettre 22 sont plus convenables à un moine-évêque juste initié à son service de l'épiscopat qu'à un évêque-moine, et les *Moralia* plus correspondent à un évêque-moine expérimenté dans son évêché qu'à un moine-évêque. Ainsi pour préciser encore la datation de la lettre 22, on peut dire qu'elle est certainement des premières années de l'épiscopat de Basile.

Finalement, on peut retracer les trois étapes des Morales. Les premières Morales concernent «des règles et des lois écrites» témoignées par Grégoire de Nazianze. Ces Morales auraient beaucoup ressemblé dans leur contenu à la lettre 2 et dans ce contexte, elles peuvent se nommer Morales semi-anachorétiques. Les secondes Morales plus abouties sont cénobites, parce que les 48 articles de la lettre 22 visent les ascètes menant leur vie en commun. Et la dernière étape correspond aux Morales de l'ensemble des chrétiens de l'Eglise de la sorte qu'on peut les appeler ecclésiastiques dans le sens strict du mot comme leur contenu le montre.[62]

C. Les *prologues* et les pièces ascétiques secondaires

Le dossier ascétique ou cénobitique attribué à Basile ou à ses disciples immédiats est complexe. Jusqu'ici, on a présenté les textes ascétiques majeurs, surtout les œuvres authentiques de l'évêque de Césarée. Il nous reste encore plusieurs œuvres basiliennes et post-basiliennes à parcourir. Nous allons les examiner rapidement, en particulier en faisant la synthèse des études sur leur authenticité.

1. Les *prologues*

Outre les *Questions* et les *Règles Morales*, il y a plusieurs *prologues* dans les manuscrits qui transmettent l'*Hypotypose d'ascèse*.

Prologue 1 (*CPG* 2878)[63]	: prologue du *Petit Ascéticon*.
Prologue 3 (*CPG* 2880)[64]	: il renvoie aux deux premiers paragraphes du *Prol.* 1. De nombreux manuscrits insèrent le prologue 3 avant les *Petites Règles*.

---

[61] Rappelons que les morales de la lettre 22 qui usent seulement du mot «chrétien», et pas celui de «moine», ne concernent que la vie en communauté ascétique et elles indiquent évidemment les classes hiérarchisées dans le monastère. Par contre, les *Moralia* qui utilisent aussi seulement le mot 'chrétien', évoquent toutes les classes dans l'Eglise de Dieu.

[62] Cf. Fedwick, *The Church*, p. 22 : «...the Moralia, the manual for ascetics living in the world...».

[63] *PL* 103, 483 ; l'édition de Zelzer, pp. 5-7 ; Βιβλιοθήκη ῾Ελλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, t. 53, ᾿Αθῆναι, 1976, pp. 137-138.

[64] *PG* 31. 1080.

Prologue 4 (*CPG* 2881)[65] : prologue des *Grandes Règles*, d'après les traditions V et S.
Prologue 34 (*CPG* 2882) : première partie du *Prol.* 3, suivi immédiatement du *Prol.* 4. C'est le prologue d'après N, O, M et B.

Gribomont explique les *Prol.* 1, 3, 4 et 34 dans son *Histoire* pp. 238-240 et pp. 289-290. Il n'y a pas de difficulté pour le *Prol.* 1. En ce qui concerne le *Prol.* 4, Gribomont pense que la tradition S précède la Vulgate. Très probablement, le compilateur de la Vulgate l'aurait emprunté dans la recension studite comme les dernières *PR* et les *Epitimies*. Le *Prol.* 3 provient de la tradition tardive.

Prologue 5 (*CPG* 2883)[66] : Description sur la vie ascétique, qui forme le début de l'*Ascéticon* dans toutes les recensions.

Dom J. Garnier a nié pour la première fois l'authenticité basilienne du *prol.* 5.[67] Gribomont l'attribue à un disciple immédiat de Basile[68] et son avis est suivi par Baguenard qui rejète l'authenticité basilienne dans son introduction de la traduction connotée du *Prol.* 5 : ce dernier l'attribue au supérieur de la Basiliade de Césarée.[69] U. Neri le classe parmi les *spuria*.[70] Peut-être, ce texte qui a été d'origine césaréenne comme le *Prol.* 4 et les *Epitimies* remonte à un disciple immédiat de Basile.

Prologue 6 (*CPG* 2884)[71] : *Lettre d'envoi* appelée par les critiques modernes.

Cette lettre d'envoi annonce explicitement les *Prol.* 7 (*De iudicio*) et 8 (*De fide*), *Morales* et *Questions*. Le *Prol.* 6 constitue donc la plus ancienne description d'un *corpus* ascétique. Gribomont donne l'édition critique du *Prol.* 6. dans son *Histoire*, pp. 279-282, suivie des arguments favorables à l'authenticité basilienne dans les pages suivantes pp. 284-287.

Prologue 7 (*CPG* 2885)[72] : *De iudicio dei* (sur le jugement de Dieu)
Prologue 8 (*CPG* 2886)[73] : *De fide* (sur la foi)

---

[65] *PG* 31, 889-901.
[66] *PG* 31, 881-888.
[67] *Praefatio*, dans *PG* 31, 80-81.
[68] Gribomont, *Histoire*, pp. 295-297 ; idem., «*L'état actuel de la recherche basilienne*», dans *Basilio di Cesaria. Atti del congresso internazionale* (*Messina*, 3-6. *XII*, 1979), Messina, 1983, t. 1, p. 26.
[69] Pour l'introduction, la traduction du texte et les notes, voir *Baguenard*, pp. 41-56.
[70] *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, traduction italienne des *Ascétiques* de Basile par U. Neri et M. B. Artioli, *Classici delle Religioni* IV, Turin, 1980, p. 11, note 17.
[71] *PG* 31, 1509-1513.
[72] *PG* 31, 653-676.
[73] *PG* 31, 676-692.

Le *De iudicio dei* et le *De fide* sont deux prologues des *Règles Morales*. L'authenticité de ces pièces est reconnue unanimement. Pour les arguments, voir Gribomont, *Histoire*, pp. 287-289, et aussi L. Lèbe, «*Saint Basile et ses Règles Morales*», *RB* 75, 1965, pp. 193-200.

Prologue 9 (*CPG* 2887)[74]

Il s'agit d'une pièce qui dans la tradition de la Vulgate sert de Prologue aux *PR*. Il est tenu pour inauthentique. Dans une autre tradition manuscrite, il circule sous les noms de Pseudo-Macaire, Evagre le Pontique ou Ephrem grec. Ce qui est intéressant, c'est que cette œuvre montre un contact entre le méssalianisme et la tradition basilienne pontique. Voir Gribomont, *Histoire*, pp. 299-300.

2. Les *Epitimies* (*CPG* 2897)

Nous avons vu que la *GR* 15 présente quelques répressions explicites des manquements juvéniles. Par ailleurs, sont prévues dans de nombreuses phrases de l'*Ascéticon* des punitions en cas d'erreurs. On trouve que les manuscrits attribuent à Basile deux pénitentiels proprement dit, qui ont été rassemblées dans l'édition de Migne. Gribomont les appelle *Epitimies* 24 (*CPG* 2897-1, *Poenae in monachos delinquentes*, 11 numéros pour les frères), et *Epitimies* 25 (*CPG* 2897-2, *Epitimia in canonicas*, 19 numéros pour les moniales).[75] Selon les scholies, ces *Epitimies* absentes dans la tradition pontique, proviennent du manuscrit césaréen. Donc, leur authenticité basilienne est aussi suspecte à Gribomont que le *Prol.* 5.[76] Il est probable que *E* 24 et 25 reflètent les communautés cénobites vivants après la mort de Basile.[77] Par contre, *Epitimies* 26 (*CPG* 2897-3, *Epitimia*, numéros 12-60 dans l'édition de Migne)[78] n'est pas attribué à Basile par les manuscrits et cette collection ne se présente qu'au Xe siècle entre *E* 24 et *E* 25 comme l'édition imprimée.[79] Il est donc peu probable que *E* 26 remonte à la tradition basilienne, même post-basilienne.

---

[74] *PG* 34, 668-673.
[75] *E* 24 : *PG* 31, 1305-1308 C 1. *E* 25 : *PG* 31, 1313-1316.
[76] *Histoire*, pp. 294-295.
[77] Cf. *Clarke*, p. 36 ; *Baguenard*, pp. 57-60, également les notes de la traduction de *E* 24 et 25 dans les pages 61-67.
[78] *PG* 31, 1308 C 2-1313.
[79] Gribomont, *Histoire*, pp. 320-321.

3. Les *Constitutions Ascétiques* (*CPG* 2895)[80]

L'origine des *Constitutions Ascétiques* est obscure. Le *Corpus* se présente sous plusieurs formes dans la tradition littéraire des ascétiques basiliens.[81] Quoi qu'il en soit, cette pièce ascétique s'avère inauthentique.[82] On y trouve l'éloge de la vie communautaire (ch. 18, 1381 B - 1385 A ; ch. 18-38 est consacré au cénobitisme) mais à côté du *coenobium* une alternative est accordée à la vie semi-anachorétique (ch. 2-16).[83] Cependant, la coexistence du cénobitisme et de l'anachorétisme ne permet pas de situer les *Constitutions Ascétiques* aux milieux palestiniens où le cénobitisme est tenu pour un mode préparatif à la vie solitaire.[84] Cette coexistence ne peut remonter à Basile, organisateur principal du cénobitisme en Asie Mineure. Baguenard veut y voir un pseudo-Basile, «marqué par l'humanisme cultivé des Cappadociens», en disant que celui-ci «n'est guère éloigné de Basile, quant au lieu et au temps».[85] Néanmoins, il faut se demander si on peut mettre ce pseudo-Basile dans le mouvement du cénobitisme basilien proprement dit.

Baguenard relève dans ses notes de la traduction du texte les idées parallèles avec la paternité nyséenne ainsi que basilienne. Pour notre part, nous voudrions mentionner les termes partagés avec le *Grand Ascéticon*. On constate que le mot ὁ καθηγούμενος[86] devient dans les *CA* un terme technique pour renvoyer au supérieur du monastère. Mais l'auteur emprunte plus fréquemment l'usage basilien, ὁ προεστώς.[87] Il faudrait évoquer que les deux mots coexistent dans le *Prol.* 5, originaire d'un disciple immédiat de Basile.[88] Basile se sert très souvent, entre autres, du mot ἡ ἀδελφότης pour se référer à la communauté des ascètes. L'expression τὸ μοναστήριον utilisée dans les *Constitutions Ascétiques* est tout à fait étrangère

---

[80] *PG* 31, 1321-1428.
[81] Gribomont, *Histoire*, pp. 304-306.
[82] P. de Guchteneere, *Les Constitutions ascétiques attribuées à saint Basile. Etat des questions*, thèse dactyl., Louvain, 1954, pp. 78-93; *Baguenard*, p. 80.
[83] Voir aussi les notes de *Baguenard*, p. 176, n. 3, p. 178, n. 5, p. 179, n. 2 et p. 180, n. 2.
[84] Cf. Fedwick, *Symposium*, p. 440, note 7 et p. 448.
[85] *Baguenard*, p. 97.
[86] Cf. Clarke, *The works*, p. 36. On trouve 10 occurrences du mot : 1384, 25 ; 1388, 20 ; 1388, 37 ; 1389, 52 ; 1400, 34 ; 1404, 12 ; 1409, 1 ; 1409,14 ; 1417, 23 ; 1417, 34 (j'ai marqué la reference selon la méthode du CD Rom dont je me suis servi). L'obéissance des inférieurs à l'égard du supérieur est plus radicale dans les ch. 18-33 des *Constitutions Ascétiques* que dans l'*Ascéticon* basilien. Pour d'autres titres dans les monastères byzantins, voir Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900, pp. 167-168.
[87] 13 occurrences. 1401, 42 ; 1404, 45 ; 1417, 20 ; 1417, 32 ; 1420, 23-25 ; 1420, 45 et 48 ; 1421, 4-5, 16 , 33 et 36. Dans les monastères byzantins, ὁ ἡγούμενος est usité normalement pour renvoyer au supérieur du monastère. Les exemples du mot ὁ προεστώς relevés par Lampe sont très réduits (p. 1151), mais pour l'expression ὁ ἡγούμενος, ils sont plus étendus (p. 601).
[88] Une seule occurrence pour l'usage authentique basilien ὁ προέστως (884, 31). 5 fois pour l'expression ὁ ἡγούμενος (884, 30 ; 888, 26, 32 47 et 51).

à l'*Ascéticon* de Basile, mais l'auteur utilise également 4 fois le mot de Basile.[89] Le disciple immédiat de Basile du *Prol.* 5, à son tour, recourt à un terme non-basilien ἀσκητήριον avec l'usage normal de la tradition, ἡ ἀδελφότης.[90] Dans les *Constitutions Ascétiques*, il n'y a pas de mention sur les dirigeants (οἱ προέχοντες ou οἱ πρεσβύτεροι) qui peuvent former un groupe de conseil autour du supérieur, et qui jouent un rôle de plus en plus important dans les couches tardives du *Grand Ascéticon*. Pourtant, comme dans le *GR* la distinction de deux *tagmata* (*GR* 24) est fondamentale, 'les commandants et les commandés', l'auteur des *Constitutions Ascétiques* distingue avec le même terme.[91] De plus, on peut trouver une allusion évidente à un système hiérarchisé, et encore avec le même mot que dans le *GA*.[92] Les *Constitutions Ascétiques* connaissent les deux mots, προστασία et εὐταξία, chers au système de la vie commune basilienne.[93] Ainsi cette analyse concernant le système cénobite montre que les *CA* sont considérablement inspirées par les termes basiliens.

Cependant, ces arguments ne conduisent pas sans hésitation à confirmer l'image d'un disciple fidèle pour l'auteur des *CA*. Il n'y a dans les *CA*, nulle allusion à l'administration collective par le groupe de conseil qui est très caractéristique dans les couches tardives du *GA*. Ailleurs, pour le cénobitisme basilien, il n'y a pas de place pour la notion conventionnelle de 'supérieur après Dieu' des monastères pachômiens.[94] Il est donc frappant de rencontrer une idée pachômienne dans les *CA* où le supérieur se présente dans le ch. 22, 4 comme représentant du Sauveur (ὁ τοῦ Σωτῆρος ἐπέχων πρόσωπον) et médiateur (μεσίτης) entre Dieu et les hommes, et qui «offre à Dieu le salut de ceux qui lui obéissent » (1409 A). Cette idée est impossible chez Basile. Pour lui, le supérieur est un protecteur (προστάτης, *GR* 28, 989 B 6) de l'âme, à qui a été confié un rôle d'intermédiaire (ἡ μεσιτεία, *GR* 43, 1028, C 1-3), mais seulement pour avancer les frères faibles dans l'imitation du Christ.[95] De plus, il nous reste la question plus fondamentale de savoir s'il est légitime de voir les *CA*, qui reconnaissent

[89] ἡ ἀδελφότης (1393, 46 et 50 ; 1396, 18 ; 1416, 20). L'expression τὸ μοναστήριον ne figure pas dans l'*Ascéticon*. Mais on la trouve dans l'*ép.* 55 et c'est le seul cas dans les œuvres authentiques. Les *Constitutions Ascétiques* recourent deux fois à elle (1360, 33 ; 1368, 37).
[90] Respectivement une fois (ἀσκητήριον : 888, 6 ; ἀδελφότης 888, 32)
[91] Basile utilise trois fois οἱ ὑπήκοοι (les inférieurs) (*GR* 28, 29 et *PR* 303 ; 989, 27 ; 992, 36 ; 1297, 22). Dans les *Constitutions Ascétiques*, on le trouve une fois (1417, 33 ; cf. 1405, 49).
[92] ἐπιτασσόμενοι (*PR* 114 : 1160, 9 ; dans les *CA* 1417, 26 et 1421, 4). Par contre, le mot ἐπιτάσσοντες n'apparaît pas dans les *CA* (dans le *GA* : 4 fois).
[93] προστασία (*GA* : 1029, 11 ; 1026, 16 ; 1240, 33 ; 1240, 35. *CA* : 1369, 41 et 43) et εὐταξία (*GA* : 18 occurrences. *CA* : 1413, 35 ; 1420, 1 et 20 ; 1424, 32).
[94] Cf. Gribomont dit que l'influence égyptienne (anachorétique) y joue un rôle beaucoup moins important que dans le *Discours* 11 (*Exhortation au renoncement au monde et à la perfection spirituelle*, *PG* 31, 625-648). *Evangile II*, pp. 386-387.
[95] Cf. *Baguenard*, p. 206, note 1.

l'anachorétisme, être classées parmi la spiritualité basilienne, purement cénobitique. A Basile qui fonde selon son biblicisme radicale la théorie du cénobitisme dans le *GA*, l'anachorétisme est théoriquement impossible.[96] Il est donc logique de classer les *CA* en dehors de la tradition du cénobitisme basilien. Mais en même temps, il faudrait admettre qu'on voit, dans les chapitres des *CA*, un maître spirituel, inspiré, entre autres, mais surtout de la spiritualité cénobitique basilienne, et on peut insérer ses communautés mixtes dans la carte du monachisme de l'Asie Mineure, au moins avant le VIe siècle.[97]

4. *Discours* ascétiques

Discours 10 (*CPG* 2888)[98] : *Praeuia institutio ascetica.*

Le discours 10 concerne l'exhortation au soldat du Christ. Il occupe la première position normalement dans tout le *Corpus* ainsi que dans les éditions imprimées et il existe dans la traduction latine.[99] Clarke semble s'incliner vers l'authenticité basilienne, mais ni Gribomont ni Baguenard ne la considère comme probable.[100] L'allusion à la persécution récente fait dater cette pièce au IVe siècle.[101]

Discours 11 (*CPG* 2889)[102] : *Exhortatio de renuntiatione mundi.*

Le discours 11 est souvent lié aux *Constitutions.* Il est tenu pour important dans les études de D. Amand,[103] mais l'inauthenticité de ce discours est établit définitivement par un article de Gribomont.[104] Il est marqué par une influence égyptienne. Cette *exhortation* est la moins basilienne le *corpus* basilien.

Discours 12 (*CPG* 2890)[105] : *De ascetica disciplina.*

Ni Clarke ni Gribomont n'estiment que l'authenticité de cet opuscule est probable.[106]

---

96 Telle est la conclusion de W. Clarke pour laquelle que nous optons. Clarke, *Basil*, pp. 109-113.
97 Pour la datation, voir *Baguenard*, p. 83.
98 *PG* 31, 620-625.
99 Gribomont, *Histoire*, pp. 8 et 310-311. Pour la traduction latine, voir *CPL* 1147.
100 Gribomont, *Histoire*, p. 310-311. *Baguenard*, pp. 235-236.
101 Clarke, *The works*, p. 57, note 4.
102 *PG* 31, 625-648.
103 D. Amand, *L'ascèse monastique de S. Basile. Essai historique*, Maredsous, 1949, pp. 222-223, 243-244. Clarke, *The ascetic works of saint Basile*, London, 1925, pp. 10 et 18.
104 *Evangile II*, pp. 366-388. Aussi le même auteur, «*Saint Basile*», dans *Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique*, coll. *Théologie* 49, Paris, 1961, p. 111.
105 *PG* 31, 648-652.
106 Clarke, *The works*, p. 10. Gribomont, *Histoire*, p. 313 et *Introduction* p. 10 du *PG* 31, Turnhout, 1961.

Discours 13 (*CPG* 2891)[107] : *Sermo asceticus.*

Cette pièce n'est certainement pas de Basile, mais sa dépendance nyséenne est probable.[108]

Discours 14-16 (*CPG* 2892-2894)

Gribomont édite trois Discours dans son *Histoire*. Discours 14 (*Sur la foi*) dans les pp. 314-316. Discours 15 (*Comment doit être le moine*) dans les pp. 317-319. Discours 16 (*Sur la calomnie*) dans la p. 320. Ces trois discours inauthentiques ne peuvent appartenir à la tradition basilienne immédiate.

Conclusion

Quelle était la disposition primitive des *PR* du premier *GA* ? C'est une problématique majeure à laquelle nous nous sommes attachés, entre autres, dans ce chapitre. La méthode que nous avons choisie pour l'aborder est d'analyser la logique avec laquelle l'ordre des *Questions* de l'*Ascéticon* est constitué. Selon notre étude, le *PA* est conçu d'après un certain principe. Il présente d'abord les 63 premières *Questions* concernant la théorie de la vie communautaire des ascètes (*Q* 1-63), suivies des 50 *Règles* plus juridiques qui touchent le cadre de la vie cénobite proprement dite (*Q* 64-113). Cette partie 'théorie et praxis' précède la deuxième (*Q* 114-173) qui consiste en une exégèse morale des textes bibliques ou en une explication de notions morales. Les dernières *Questions* (*Q* 174-203) sont chronologiquement mise en question dans la mesure où elles sont caractérisées par leur contenu juridique, et selon notre hypothèse, sauf quelques *Règles* conceptuelles (*Q* 177-180, 182-184, 189-190, 202-203), l'ensemble est à considérer comme postérieur à *Q* 1-173.

Parmi toutes les recensions du *GA*, la version G comprend de manière excellente le plan du premier *Ascéticon*. Elle conserve non seulement la structure initiale du *PA*, mais aussi applique la même logique dans l'arrangement des nouvelles acquisitions. La *proto*-disposition du *PA* et plus précisément l'ordre des *Règles* de G est à l'origine des recensions ultérieures. Gribomont établit la dépendance de la Vulgate à l'égard de l'ordre X dont la leçon complète est G. Cette conclusion ne peut être ébranlée, car ses classements sont mathématiques. Pour les autres recensions (S, N, O M, H, K et A : l'ordre hypothétique Y), il suppose qu'elles

---

[107] *PG* 31, 869-881.
[108] Aubineau, *Virginitate*, pp. 235-236. voir aussi plusieurs notes de *Baguenard*, pp. 287-299.

dépendent d'une recension plus brève. Mais selon notre étude, l'ordre Y provient nécessairement d'un remaniement plus systématique de l'ordre X, et 'une recension plus brève', bien qu'elle ait pu exister, ne peut être indépendante de Y. Par contre, il est tout à fait impossible que X résulte d'un réarrangement de l'ordre Y.

Si on reconstruit le *topos* des manuscrits d'après les scholies de la Vulgate et du manuscrit d'Istanbul, la version G représente le premier *Grand Ascéticon* envoyé par Basile aux ascètes du Pont et celui-ci devient l'ancêtre principal de la recension Vulgate. Parallèlement à un essai de systématisation du *GA* au Pont, on en trouve un autre à Césarée, mais moins profond ; l'ordre Y. En effet, les disciples de Basile ajoute dans le manuscrit césaréen quelques châtiments qui remontent très probablement au disciple immédiat de l'évêque de Césarée (E 24 et 25) et quelques *Questions* dormant dans les archives de Basile (*PR* 287-313, plus probablement *PR* 293-313). Le *Prol.* 5 est certainement contemporain de ces pièces complémentaires. Les ascètes de la Basiliade qui remanient l'original de la version G sont plus intelligents que les éditeurs de la Vulgate ; ils ne détruisent pas la *Ur*-structure du *PA*, tandis qu'au Pont, la Vulgate l'anéantit par son remaniement. Il est assez vraisemblable qu'après la mort de Basile, chaque *topos* défend avec acharnement sa propre tradition locale. La différence entre le *Corpus* césaréen et pontique qui existait au moins jusqu'au VI[e] siècle semble pouvoir signifier l'isolement des traditions locales.

Le *Grand Ascéticon* n'est qu'une pièce parmi la collection ascétique nommée par Basile, ὑποτύπωσις ἀσκήσεως. L'envoi de cette collection porte principalement sur les *Règles Morales*, et de manière seconde sur les *Questions* et les *Réponses* : dans le *De fide* Basile parle de sa promesse d'auparavant (ἡ περὶ τῶν ἠθικῶν ἐπαγγελίαν : 692, A 2 et τὰ πάλαι ἐπηγγελμένα : 692, B 6). Basile, n'ayant pas beaucoup le loisir de compléter la référence biblique des *Moralia*, n'y donne que la référence néotestamentaire, en laissant aux ascètes le travail de référence à l'Ancien Testament. Mais il ne faut pas exagérer ce point. Le *Grand Ascéticon* qui prend la dernière position de la collection est au moins une dizaine de fois plus volumineux que les *Moralia*. Et aussi, il est fait peu à peu du début de l'épiscopat de Basile, à partir de ses premiers pas dans l'ascétisme, pour être achever définitivement dans les années 376-378, tandis que les *Règles Morales* ont été rédigées tout d'un seul coup, durant ces mêmes dernière années à partir d'une ébauche des années 358-360.

Conclusion générale

La critique littéraire s'avère efficace pour l'étude de l'histoire des cénobitismes primitifs. Je n'ai pas adopté tout à fait le même processus d'analyse pour les deux cénobitismes à cause de la différence qualitative des sources de chaque cénobitisme, mais je pense que l'ensemble de la critique littéraire a offert une bonne perspective dans laquelle leur histoire respective peut être reconstruite. La raison pour laquelle j'ai pu effectivement appliquer cette interprétation, c'est que les deux mouvements monastiques nous ont laissé une grande tradition. Cependant, comme on l'a vu, leurs sources principales n'appartiennent pas au même genre. Tandis que, pour le premier cénobitisme, il s'agit essentiellement des *Vies* de Pachôme prolongées souvent jusqu'à Théodore et Horsièse, qui ont été composées ou compilées par les disciples ou fils du fondateur, la bibliothèque cénobitique de l'Asie Mineure nous est principalement connue par le biais de l'œuvre majeure composée par le législateur lui-même, l'*Ascéticon* de Basile.

Comme je l'ai remarqué dans l'introduction, cette différence a conduit mon entreprise à se borner à reconstruire l'histoire telle que chaque tradition la reflète. Dans la mesure où les *Vies* de Pachôme elles-mêmes rapportent de manière vive des faits réels et qu'elles sont produites à de divers titres actualisant, mon essai d'analyse porte sur cela. D'autre part, dans la mesure où les *Règles* de Basile, source principale, sont consacrées à établir le fondement biblique pour la vie commune naissante et ses règlements concrets, ma reconstruction de son histoire se limitait à une telle direction. Une méthodologie propre à l'analyse de chaque mouvement monastique présente un autre avantage. Chaque partie commence par l'état des recherches actuelles, et je pense que cela peut contribuer à la compréhension des sources complexes de chaque monachisme.

Avant de dresser des tableaux synthétiques des cénobitismes primitifs, il sera utile d'évoquer la spécificité de chaque dossier. La grande tradition fut, pour le cénobitisme basilien, la reproduction, avec quelques pièces supplémentaires, de l'*Ascéticon* de Basile de Césarée, qui comporte de nombreux règlements casuistiques et précis dont la plupart sont rigoureusement fondés sur la référence biblique. Cela signifie qu'en Asie Mineure le mouvement cénobitique dépendait particulièrement du génie de ce législateur. Pendant que Basile passe une vingtaine d'années en ascèse, les ascètes de l'Asie Mineure possèdent les deux *Ascéticons* ; le premier est daté d'avant 368-369, et le deuxième sans doute des années 376-378 ; il dépasse trois cent pages, même dans l'édition moderne ! A cette époque qui en

Egypte correspond aux dernières années du gouvernement de Théodore et aux années de celui d'Horsièse, les règles des monastères pachômiennes se développaient et les *Vies* de Pachôme n'existaient sans doute qu'à un état fragmentaire. Ainsi dans l'histoire chrétienne, Basile devint le premier laissant 'un code' important visant à reconstruire en communauté la vie d'après l'Ecriture. Bien que l'existence des monastères basiliens soit obscure durant l'époque byzantine, la grande autorité de l'*Ascéticon* liée au renom de Basile 'le Grand', devait être reconnue à travers les siècles comme le montre la tradition manuscrite.

Comme nous avons tenté de le montrer dans l'analyse des *Vies* de Pachôme, les moines pachômiens ont eu une histoire propre à leur mouvement religieux, une histoire 'multilatérale'. Autant il est clair que le fondateur du cénobitisme se trouve au centre de cette histoire, autant il est évident qu'il se présente, d'après l'analyse ci-dessus, en divers images. Il y avait un Pachôme, champion de l'ascèse, dans l'école théodorienne, et la leçon horsienne décrivait un autre Pachôme. Celle-ci était attachée à l'esprit évangélique du fondateur, alors que celle-là préférait le mysticisme et l'ascèse corporelle du fondateur. Dans le cercle du premier cénobitisme égyptien, les moines avaient des écrits variés servant à la propagande du nouveau mode de vie organisée par Pachôme ; les *Vies* grecques pour les païens parlant le grec et les *Vies* coptes pour les égyptiens. Dans ces textes les premiers successeurs de Pachôme et ses moines contemporains sont aussi honorés. Il faut évoquer également d'autres œuvres comme l'*épître d'Ammon*, les *Paralipomena* et quelques textes consacrés à Horsièse. Pendant de longues années du IVe siècle et du début du Ve siècle, le mouvement pachômien a eu différentes tendances qui ont laissé leurs traces dans sa littérature.

* * *

Récapitulons d'abord ce que j'ai étudié dans la première partie consacrée au cénobitisme pachômien.

L'évolution du cénobitisme pachômien

Le développement du cénobitisme pachômien que j'ai tenté de retracer ne concerne pas l'histoire concrète de ses monastères. Il s'agit plutôt de son histoire interprétée dans une perspective que j'ai appelée 'l'orthodoxie pachômienne'. Cette interprétation est une tentative de reconstruction générale du courant du cénobitisme pachômien durant environ un siècle. Si elle devait être récapitulée sous forme d'axiome, ce serait 'qui était Pachôme' et 'qui

représente, parmi les premiers successeurs, de la meilleure façon, l'esprit du fondateur'. Enfin, cet essai n'a été possible que dans la mesure où la bibliothèque pachômienne reflète les groupes ou les conceptions variés qui existaient dans le mouvement monastique.

Le point de départ de mon argumentation n'était pas les *Vies* de Pachôme auxquelles la première importance a été accordée par la plupart des études précédentes. Pour débuter l'entreprise herméneutique, j'ai eu recours, tout d'abord, à la spiritualité d'Horsièse, plus précisément à la manière dont il interprète l'esprit cénobitique du fondateur. Cependant, cette ouverture d'argumentation ne signifie pas que la spiritualité pachômienne est représentée fidèlement dans l'interprétation horsienne, comme le fait H. Bacht. Une telle conclusion hâtive oublie que la spiritualité elle-même, s'il s'agit d'une tradition longue, se trouve toujours dans un courant. Il est clair, selon les ch. II et III de l'étude ci-dessus, que l'esprit pachômien d'après Horsièse ne peut refléter la totalité de la spiritualité de Pachôme.

Enfin, parmi certains éléments du *Liber* d'Horsièse dans lequel est concentrée la spiritualité pachômienne d'après l'auteur, j'ai choisi quelques passages dans lesquels est integrée l'essence herméneutique d'Horsièse sur l'esprit de Pachôme. Et je l'ai appelée 'petite vie de Pachôme', bien entendu, 'd'après Horsièse' (*supra* pp. 37-43, surtout pp. 37-38 et 41). En effet, la tradition copte présente 'une autre petite vie de Pachôme', qui elle remonte à Théodore (*Bo* 194, *supra* pp. 43-45). Ces deux petites vies de Pachôme confrontées l'une à l'autre sont bien différentes dans l'interprétation de la spiritualité de Pachôme. Selon Théodore, Pachôme est un personnage attaché aux visions surnaturelles et aux charismes ou dons extraordinaires, alors que sa vie se résume dans l'interprétation d'Horsièse à l'esprit évangélique qui est essentiellement l'enseignement spirituel et le service envers les hommes.

La petite vie de Pachôme par Théodore est transmise par la tradition orale (*supra* pp. 43-47). Cette 'forme' de la tradition représente les moines qui suivaient la tendance également transmise dans la tradition orale du mouvement pachômien dès les origines (*supra* pp. 48-50). Cette tendance dont le représentant principal est Théodore a été désignée dans notre étude comme l'école théodorienne (*supra* p. 50). Et pour l'autre, je l'ai nommée l'école horsienne, car le *Liber* d'Horsièse est son représentant le plus fidèle.

L'origine de ces deux écoles est, sans doute, à trouver dans les différents visages du fondateur (*supra* pp. 51-55). Pourtant, du vivant de Pachôme, ceux-ci étaient integrés dans la personnalité de Pachôme. La naissance des deux interprétations opposées du fondateur sont apparue après sa mort. Quant à ses éléments biographiques, les écoles se montrent bien éloignées l'une de l'autre. L'école théodorienne voulait élever la personnalité de Pachôme

jusqu'à la divinité, en utilisant la typologie du médiateur, alors que pour l'école horsienne, cet essai n'était même pas permissible (*supra* pp. 55-62). L'existence de deux écoles en train de se développer parallèlement paraît suggérée dans l'histoire politique des monastères pachômiens, notamment par la révolte de 352 en faveur de Théodore et des récits successifs des *Vies* (*supra* pp. 62-65).

Jusqu'ici, l'argumentation ne porte pas sur la valeur historique des diverses *Vies* de Pachôme. Mais, l'estimation des *Vies* est indispensable, car elles rapportent très souvent de manière différente des événements analogues, et elle s'est effectuée dans mes recherches par l'évaluation des *Appendices*, parties des *Vies* concernant le gouvernement de Théodore et d'Horsièse. D'après mon argumentation, la première *Vie* grecque rapporte l'image historique d'Horsièse plus fiablement que les *Vies* coptes. Tandis que l'on ne peut arriver à la compréhension d'un Horsièse authentique à la lecture des *Vies* coptes, l'examen scrupuleux donne la priorité historique à l'*Appendice* grecque (*supra* pp. 66-71). J'ai relevé quelques notices attestant de la supériorité de la *Vie* grecque : l'authenticité du rapport de *Bo* 208, la sensibilité de la distinction dans la *Vita Prima* entre ὅραμα et ἐνύπνιον, l'évolution de l'interprétation biblique d'Horsièse. D'un autre côté, j'ai analysé les *Appendices* des *Vies* coptes. Les structures d'encadrement qui visent à honorer Théodore, montrent que les *Appendices* coptes proviennent de l'école théodorienne (*supra* pp. 71-78) et le résultat de cette critique rédactionnelle conduit à penser que l'histoire y est tendancieuse.

Après avoir tenté de retracer les interprétations opposées de Pachôme et de décrire l'existence de la confrontation des deux écoles, après avoir évalué les *Appendices* des *Vies* et opté pour la priorité de l'*Appendice* grecque, j'ai consacré les dernières pages du deuxième chapitre à la reconstruction historique générale du gouvernement d'Horsièse et de Théodore. C'est trop souvent que les récits du gouvernement de ces premiers successeurs sont cités à la fois abusivement et hâtivement dans les études modernes. Il faut évoquer qu'ils sont souvent falsifiés pour cacher la réalité historique déshonorant le nom du fondateur du cénobitisme. Selon la reconstruction historique, la polarité herméneutique dans le cercle pachômien était associée à la tension politique qui existait avant le gouvernement de Pétronios-Horsièse (*supra* pp. 78-101). Si cette tension est bien exprimée dans l'homogénéité mentale des moines pachômiens durant la révolte d'Apollonios en 352, il est aussi vrai que la réussite de celle-ci provient fondamentalement de la question de l'orthodoxie pachômienne : qui est un vrai disciple de Pachôme ? A ce moment-là, pour la majorité des pachômiens, Horsièse n'était pas,

malgré la rectitude de son esprit évangélique, un représentant fidèle de Pachôme, ce qui explique son gouvernement fragile et sa démission rapide. De son côté, la personnalité de Théodore était sans doute la cause importante de la chute d'Horsièse et il était si ambitieux qu'il ne put s'empêcher de profiter de cette occasion pour s'emparer du pouvoir, n'ayant été nommé en tant que supérieur général ni par Pachôme ni par Pétronios. Il faut mentionner aussi que l'enthousiame mystique fut ressuscité temporairement avec son investiture. A mon sens, c'est l'histoire réelle, mais honteuse 'du vrai fils de Pachôme', que l'harmonie littéraire entre Horsièse et Théodore veut cacher. L'apologie pour cette histoire dégradante constitue la préoccupation majeure des *Appendices* coptes. A ce propos, la *Vita Prima* est plus fiable, malgré l'intervention littéraire en vue de l'édification.

La reconstruction, à travers la lutte de l'orthodoxie pachômienne, de l'histoire générale du IVe siècle chez le premier cénobitisme et l'analyse des sources en ce sens conduit notre étude à examiner le dossier dans son ensemble. D'abord, la comparaison des tendances biographiques entre la *Vita Prima* et la tradition copte complète était utile pour comprendre leurs caractéristiques narratives. Celles-ci se résument pour la tradition grecque ainsi : une *Vie* des Tabennésiotes pour les lecteurs grecs, les tendances pro-cléricales et pro-anachorétiques, l'arrangement des récits moins artificiels, malgré l'utilisation de l'encadrement ou la méthode de juxtaposition ou d'énumération, et enfin l'auteur ou le compilateur suggéré par ces traits et aussi par la description exceptionnelle dans l'*Appendice*. La tradition copte est différente de la *Vita Prima*. L'ensemble de la *Vie* est conçu dans l'idée d'honorer Théodore. Elle présente aussi les tendances anti-cléricale et anti-anachorétique. La rédaction ou la compilation des récits qui a la décadence morale des communautés comme arrière plan, est plus artificielle. Il faut évoquer également que la 15ème vie sahidique appartient sans doute à l'école horsienne. Les *Paralipomena* qui ne sont affiliés ni à l'école théodorienne ni à l'école horsienne, doivent se situer à une époque où les communautés tombaient dans le désordre. La *lettre* d'Ammon, qui peut être classée théodorienne, a la particularité d'être écrite en dehors des milieux pachômiens. Enfin la forme d'appellation 'notre père' qui remonte à l'usage horsien est un terme exprimant la subjectivité collective des moines pachômiens par rapport à l'anachorétisme et d'autres traditions monastiques.

* * *

Comme l'analyse a été, pour le cénobitisme basilien, beaucoup plus compliquée, je pense qu'il est préférable de décrire ici en détail son évolution interne.

L'évolution du cénobitisme basilien ou de ses idées, d'après le *Petit Ascéticon*

Il semble que Basile ait conçu son premier *Ascéticon* dès le début de sa carrière ascétique ou monastique. Nous avons présenté le développement de sa réflexion à propos de la distribution des biens (*supra* p. 213). La *Q* 5 précise la distribution individuelle et la *Q* 31 prescrit celle par l'intermédiaire du clergé. Selon la date approximative donnée par nous, ces deux réponses différentes divergent probablement à cause de l'ordination cléricale de Basile (364). Tandis que vraisemblablement, la distribution par soi-même correspond à sa situation avant son entrée dans la prêtrise, celle par l'intermédiaire du clergé se situe après son ordination.

Cet exemple mérite une attention particulière, car si notre raisonnement est acceptable, Basile était avant 364 déjà entouré d'ascètes qui dépendaient de son autorité, et il conservait la *Q* 5 en vue de sa rédaction ultérieure qui fut effectué au cours de sa prêtrise. Au moment de sa rédaction (entre 364-368), il n'abandonna pas la *Q* 5 (>*GR* 9), bien qu'elle ait été en contradiction avec la *Question* 31 plus tardive (= *PR* 187). Ainsi le *Parvum Asceticum* est un ouvrage conçu avec une intention précise dès le début. De plus, curieusement, Basile ne transpose pas la chronologie des deux *Questions* concernées, mais par l'arrangement des numéros 5 et 31, il semble qu'il marque une chronologie !

Il faut aussi rappeller le cas des *Q* 11 (> *GR* 22) et *Q* 129 (=*PR* 90) > *Q* 143 (= *PR* 210) (*supra* p. 227). Surtout dans la première *Question* mais aussi dans la suivante, Basile s'appuyant sur plusieurs passages bibliques développe l'idée rigoureuse selon laquelle pour le chrétien un seul vêtement adapté pour divers besoins peut suffire dans la vie. Il insinue cependant de manière évidente dans la *Q* 143 la possibilité d'avoir plusieurs vêtements pour différents usages, par exemple, pour l'été et pour l'hiver, ainsi que pour dormir et travailler. Cette fois-ci encore, on constate que la chronologie est respectée ! Mais ces exemples de *Questions* où on discerne la chronologie ou le changement du point de vue sont rares, et en général il n'est pas facile de relever dans le Premier *Ascéticon* ce type d'évolution.

En effet, notre table de couches thématiques du *Petit Ascéticon* et notre interprétation (*supra* pp.289-292) nous permettent de distinguer deux moments chronologiques : *Q* 1-173 et *Q* 174-203 (*supra* p. 290).

Les *Q* 1-173 qui appartiennent à la première couche chronologique, ont une triple structure : *Q* 1-63, *Q* 64-113 et *Q* 114-173. Notre table de la page 290 simplifie cette structure originale et notre essai d'interprétation de celle-ci montre qu'elle représente l'itinéraire monastique de l'auteur (*supra* p. 291). Dans les *Q* 64-113, Basile fournit les règlements concrets de la vie commune ; ils constituent l'essence de la législation pour les cénobites. Pour une vie d'ensemble idéale, l'obéissance est primordiale et à ce titre elle est soulignée. D'autre part on trouve des règles sur le jeûne, la nourriture, les vêtements ou chaussures et encore des règlements du travail. Cette partie pratique est suivie des conditions préalables à la vie commune (*Q* 1-63). Ces deux parties (*Q* 1-113) qui concernent le principe et les articles concrets de la vie commune, méritent d'être appelées les 'constitutions cénobitiques'. Elles montrent que le cénobitisme basilien devait s'établir rapidement. Les 'constitutions cénobitiques' précèdent une longue série d'exégèses et de conceptions morales, *Q* 114-173, qui peut être comparée à des apophtegmes. La plupart des *Q* 114-173 ne touchent pas directement le cénobitisme.

Après la forme trifaciale qui semble être parfaite elle-même pour la méthode ascétique, une série étrange est ajoutée à la fin (*Q* 174-203). Nous avons remarqué la singularité de cette série qui est composée d'une trentaine de *Questions*. Elle est formée des interrogations qui portent sur la manière de vivre en commun et sur l'exégèse morale. Pourquoi la cohérence qui régne dans la première couche disparaît-elle ? Car, comme nous l'avons dit, durant la rédaction des *Q* 1-173, Basile reçoit de nouvelles questions et ajoute ses réponses comme une série complémentaire(*Q* 174-203). Nous pensons donc que la distinction entre la première couche et la deuxième est claire.

Cependant, les deux couches rédactionnelles ne donnent pas beaucoup de choses utiles à discerner l'évolution du cénobitisme basilien ou de sa conception. S'il y a quelque chose de notable, c'est l'apparition, à partir de la partie exégétique, des *Questions* qui concernent le double monastère (*Q* 132, *Q* 174, *Q* 197-199, *Q* 201 = *PR* 153, 220, 108-110 et 111). Ce genre de *Questions* traitant du sexe féminin ne figure pas dans *Q* 1-113. La position particulière de ces six *Questions* peut signifier que la relation avec les moniales ne fut effective que tardivement par rapport aux autres problèmes des premiers monastères basiliens.

En tout cas, le *Petit Ascéticon* reflète que vers 364-368 le cénobitisme basilien était bien établi. Dans la lettre 2 adressée à Grégoire de Nazianze, Basile apparaît à peine initié à la vie semi-anachorétique. Et on cherchera en vain un système d'organisation ou une hiérarchie (*supra* p. 316). Cette lettre date des premières années de la vie ascétique de Basile, c'est-à-dire entre 358-360. Cependant, quelques années plus tard, tout a changé. On voit un nouveau mode de vie des 'chrétiens' apparaître, que régit les règles *Q* 1-173. Et la vie commune a déjà ses deux têtes, le supérieur (ὁ προεστώς) et la supérieure (ἡ προεστῶσα) (*Q* 174-203).

L'évolution des monastères basiliens d'après les *GR* 1-23, durant l'épiscopat de Basile et par rapport aux *Q* 1-11

Tandis que le changement des idées dans le premier *Ascéticon* est moins impressionnant, ce n'est pas le cas des premières vingt-trois *Grandes Règles* du deuxième *Ascéticon*. Si notre hypothèse selon laquelle il y a, dans les *GR* 1-23, trois couches chronologiques (*Q* 1-11, des matériaux appartenant à un recueil hypothétique intermédiaire entre le *PA* et le *GA*, et enfin les *Ajouts* en cours de la rédaction du *GA*) est acceptable (ch. IV), celles-ci permettent de tracer en partie l'évolution des monastères basiliens et ce plus clairement par rapport au *PA*. Il faut rappeler que notre démarche n'a été possible que grâce à la version latine de Rufin, qui avait été 'fidèle' à son modèle grec (voir *supra* pp. 202-204, Synthèse de l'analyse des *Q* 1-2 et des *GR* 1-6).

Ce qui est remarquable, c'est tout d'abord le changement des auditeurs, c'est-à-dire, la différence entre les destinataires du *Petit Ascéticon* et ceux du *Grand Ascéticon*. Les interlocuteurs de Basile dans les années 60 du IVe siècle étaient les élites de l'ascèse du Pont, «vous qui avez déjà passé votre enfance dans le Christ » (*supra* p. 190). Ces élites ascétiques devaient être disciples d'Eustathe de Sébaste parmi lesquels Basile lui-même. Environ une décennie après, ils se trouvaient toujours parmi les auditeurs de Basile dans le *Grand Ascéticon* (*supra* p. 172-173). Cependant, d'autres *Ajouts* montrent clairement que Basile s'adresse à des auditeurs plus variés. Parmi eux, on trouve des esclaves, des gens mariés (*GR* 11 et 12, *supra* p. 215) et également des postulants de la haute société (*ajout* 10-4, *supra* p. 216-217). L'antithèse sur le mariage dans laquelle Basile utilise un ton emporté (*Ajout* 5-1, *supra* pp. 188-192) est compréhensible dans la mesure où on pense à la multiplication des postulants mariés. En général, l'*Ascéticon* ne porte pas d'indices directs de la croissance quantitative des

Fraternités mais elle est assez évidente dans ces lignes qui complètent dans le *Parvum Asceticum*.

Ce contexte général permet de comprendre plus clairement certains *ajouts*. L'*ajout* 8-2 qui concerne l'*apotagè* (renoncement) est prononcé devant les nouveaux venus qui s'inquiètent de leurs biens laissés en dehors des murs des monastères (*supra* pp. 209-210). «Pourquoi », Basile écrit-il, «celui qui ne veut pas s'inquiéter des besoins, comme la nourriture et le vêtement, se laissait-t-il retenir par les soucis de la richesse, mauvaises épines... ?». Ces lignes complémentaires sont concrètes par rapport à la question du renoncement de l'ancienne règle (*Q* 4), qui reste théorique. En effet, les biens des ascètes, laissés au monde extérieur n'étaient pas faciles à gérer. Basile renouvelle deux fois la prescription concernée. Nous avons établi la chronologie de ces règles révisées : *Q* 31 > *Q* 5 > *GR* 9, telle qu'elle apparaît dans le *GA* (*supra* pp. 213-214). La dernière règle est une synthèse des deux précédentes et ainsi la dernière solution recommande la gestion ou la distribution par l'intermédiaire du clergé (*Q* 31) ou par l'ascète lui-même (*Q* 5). Cependant, ces règles renouvelées ne suffisaient pas à éviter les procès civils. L'*ajout* 9-2 évoque l'attitude des ascètes appelés devant les tribunaux civils, attitude qui doit de préférence tenir compte du salut des proches se plaignant plutôt que des richesses.

Dans le même contexte, une attention spéciale doit être portée à la 'constitution d'enfants', *GR* 15 (*supra* pp. 218-221). La prescription sur l'éducation des enfants est aussi donnée dans la *Q* 7, 1-10, mais brièvement. Ces lignes constituent une preuve que les monastères basiliens disposaient, dès le début, de programmes éducatifs pour les enfants. Ceux-ci sont développés dans la *GR* 15 de façon définitive. Il est très probable aussi que la *GR* 15 ait comme arrière plan les enfants et les orphelins de la Basiliade, centre social de Césarée, construit en 372, ce d'autant plus que la mention sur les orphelins est propre à la *GR* 15 (*supra* p. 220). Comme on l'a dit auparavant, le programme éducatif proposé par Basile, humaniste chrétien, est complet, et à ce titre la *GR* 15 constitue un modèle authentique de la Règle *kata platos*. Il est juste d'y voir aussi un succès, à tout le moins à Césarée, de la 'vision de 'famille' monastique du cénobitisme basilien qui essaye de rassembler les adultes mixtes ainsi que les enfants : il parle d'un 'logement' pour les enfants, séparé des batiments réservés aux adultes ! Notre table de concordance (*supra* p. 220) présente l'esprit pratique de l'auteur de la 'constitution des enfants'. Une longue épitimie (16 lignes de la colonne de Migne) s'ajoute à l'ancienne prescription. Une brève suggestion sur l'éducation intellectuelle et les métiers dans le *Petit Ascéticon* est remplacée par un détail des 27 lignes dans le *Grand Ascéticon*.

En effet, la croissance numérique des monastères basiliens conduit l'évêque de Césarée à faire plusieurs *ajouts* dans lesquels il exprime ses inquiétudes sur la contagion collective du mal et prescrit des mesures (*supra* pp. 214-218). Dans l'*ajout* 10-1, Basile distingue deux types de postulants : les plus avancés et les débutants. La conversion ascétique brusque de ces derniers est sujette à caution, car leurs dispositions changeantes et capricieuses nuisent à la vie communautaire des ascètes. Il se pourrait qu'ils s'emparent de la vie d'ascèse communautaire à travers des vices comme les mensonges, blâmes et calomnies méchantes. Basile prescrit alors fermement qu'ils doivent être renvoyés auprès des séculiers. L'*ajout* 10, 1-4 qui est marqué par l'agitation semtimentale serait un complément de la *GR* 36 dans laquelle Basile évoque sans doute la contagion du mal dans les monastères (*GR* 36 > *ajout* 10, 1-4).

Quant à la continence (*enkrateia*), il n'y a pas de changement de perspective notable entre le *PA* et le *GA*. Cependant, étant donné qu'on trouve deux définitions de l'*enkrateia* (*supra* p. 222), il est sûr que Basile remanie son texte précédent. La *GR* 18 ou plutôt les ajouts 18,1-2, qui ne se comprennent bien que dans le cadre de la concurrence ascétique avec les manichéens (*supra* p. 223), sont empruntés à un recueil intermédiaire entre le *Parvum Asceticum* et le *Magnum Asceticum*. On y voit aisément les monastères basiliens grandis dont les membres sont conscients des blâmes que leurs adressent leur concurrents d'une autre religion. Egalement dans la *GR* 20, il n'est pas impossible de voir les communautés élargies. Cette règle traitant de l'accueil des hôtes se lit bien dans le cadre de la visite fréquente de gens extérieurs (*supra* pp. 224-225). Il est probable que la première partie de la *GR* 20 soit empruntée à un recueil intermédiaire, comme les *ajouts* 18, 1-2. Concernant l'*antilogia* des inférieurs dans le réfectoire, on a trois couches différentes qui peuvent être arrangées dans l'ordre chronologique *Q* 10 > *GR* 31 > *Ajout* 21, 1 (*supra* pp. 225-226).

Les *Grandes Règles* 1-23 comportent quelques éléments intéressants mais qui ne concernent pas directement les monastères. Nous avons signalé que Basile, revêtu de l'autorité de l'évêque, assure l'objectivité de ses Règles en éliminant les mots qui expriment son avis personnel (*supra* pp. 162-163). D'autre part, tandis que l'*ajout* 2-2 reflète divers conflits de l'Eglise d'Orient entre 373-376 (*supra* pp. 173-174), l'*ajout* 3 représente la psychologie de Basile qui s'identifie à Moïse et à l'apôtre Paul voulant se sacrifier pour leurs peuples (*supra* pp. 182-184). Dans l'*ajout* 5-2 qui prononce la lutte contre l'opinion publique

contraire à la foi (*supra* pp. 192-194), Basile évoque probablement ses expériences personnelles que révèlent ses lettres 257 et 291 (*supra* pp. 195-196).

L'évolution des monastères basiliens d'après les *GR* 24-54 et durant l'épiscopat de Basile

En fin de compte, les *GR* 1-23 qui visent à donner un fondement théorique solide au cénobitisme sont composées de trois types de couches chronologiques. Leur distinction est utile pour comprendre l'origine de la forme et du contenu et les *Sitz-im-Leben* des *GR* 1-23. En comparaison avec les *GR* 1-23 dont les couches chronologiques se confondent, les *Grandes Règles* suivantes (*GR* 24-54) sont remarquablement arrangées selon l'évolution chronologique du système cénobitique et elles nous informent, donc, sur celle des monastères durant l'époque du *Magnum Asceticum*, c'est-à-dire l'épiscopat de Basile de Césarée.

Nous avons distingué trois étapes, les *GR* 24-36 (*GRo* et *GRn* 13-15), les *GR* 38-45 (*GRo* et *GRn* 17-18) et les *GR* 46-54 (*GRo* et *GRn* 19). La distinction de ces couches évolutives était d'abord dû à la confrontation entre les *GR* 24-36 et les *GR* 46-54 (*supra* pp. 238-252). Les neuf *Grandes Règles* 46-54 ont neuf correspondants dispersés dans les *GR* 24-36. Ces neuf paires ne sont pourtant pas des *Règles* doubles qui donnent les mêmes réponses à des questions identiques et qui sont assez fréquentes dans les *Ascéticons*. Notre analyse a montré que l'auteur avait offert des réponses différentes dans cette double série. Par exemple, quant à la confession du péché, la *GR* 26 prescrit qu'elle doit se faire à 'ceux qui sont chargés ', alors que la *GR* 46 ne se réfère qu'à la tête du monastère (*supra* p. 238). L'exemple le plus frappant est les *GR* 29 et 53 (*supra* pp. 248-249 et 254) qui concernent la responsabilité de la réprimande au cours de l'apprentissage des métiers des novices. Exceptionnellement, on rencontre ici une variante textuelle, celle de la recension studite (S^8 S^2), et ainsi les trois prescriptions sont les suivantes au sujet de la responsabilité de la réprimande : *GR* 29 (la réprimande du supérieur) > le texte de S^8 S^2 (initiative du supérieur + la réprimande des maîtres de métiers) > *GR* 53 (la réprimande directive des maîtres + un responsable chargé de la discipline générale dont la responsabilité porte uniquement sur le mauvais caractère des novices). En plus des deux couches chronologiques confrontées, *GR* 24-36 et *GR* 46-54, il y en a une autre, *GR* 38-45. Notre schéma de la page 272 établit à partir de la constatation des *GR* 38-45 présente un autre système que le précédent et le suivant (*supra* pp. 266 et 275).

Que signifient ces trois couches chronologiques à l'égard de la rédaction du *Grand Ascéticon* ? Celui-ci n'est pas un ouvrage ponctuel, mais conçu durant tout l'épiscopat de

Basile. Sinon, on ne peut expliquer pourquoi on trouve des prescriptions différentes, voire contradictoires sur le même sujet. Il est naturel qu'aux yeux de Basile, elles ne sont pas opposées, mais complémentaires, comme le montre la compréhension de Basile lui-même pour la paire *GR* 29 et 51 (*supra* pp. 246-247). Ainsi il juxtapose les trois séries qui représentent respectivement des moments différents. Si le premier *Ascéticon* est rédigé sur les *Questions* rassemblées tout au long des années 60 du IVe siècle, le deuxième incorporant le premier l'est pendant tout l'épiscopat de Basile. Tel est l'aspect du *Grand Ascéticon* : un chef d'œuvre mis à jour grâce à son soin infatigable, dans lequel est concentré le rayonnement spirituel d'une vingtaine d'années du père du cénobitisme de l'Asie Mineure ! Et on sait que les mêmes mots sont applicables à ce qu'on appelle *'Règles Morales'* (*supra* pp. 313-315 et 318-319). Bien que celles-ci étaient destinées à l'église locale et que l'*Ascéticon* l'était à des ascètes aspirant à la vie commune.

Récapitulons brièvement ce que nous avons exposé dans le chapitre V à propos des *GR* 24-54 (*GRo* et *GRn* 13-19), et qui nous donnent les renseignements les plus intéressants sur le cénobitisme basilien.

Nous allons d'abord relever les changements qu'indique la mutation du bloc *GR* 24-36 vers la série des *GR* 46-54 (*supra* pp. 238-252). Il est intéressant d'y voir un certain recul du biblicisme basilien. Le cas le plus net est la paire *GR* 36 et 49 (*supra* pp. 242-244). Il s'agit des conflits parmi les frères. Dans la *GR* 36, l'auteur applique presque littéralement Mt 18, 15-17 à cette sorte de conflits : entretien personnel avec un ou des frères qui sont en péché (Mt 18, 15), ensuite prise de deux ou trois témoins (Mt 18, 16) et finalement méprise à l'égard de la contrepartie récalcitrante (Mt 18, 17). Basile écrit que si le péché concerne la collectivité, on peut quitter justement la communauté des 'pécheurs'. Néanmoins, dans la *GR* 49 relative au même sujet, on cherchera en vain des références bibliques et Basile invente de nouveaux règlements sans considérer Mt 18, 15-17, renvoi scripturaire à la règle précédente. Il conseille d'établir un économe, c'est-à-dire un responsable qui s'occupe des querelles inter fraternelles, ainsi qu'une commission spéciale d'examen et la référence au supérieur (ὁ προέχων). On y voit donc un cas où le biblicisme littéral cède la place au souci de l'*eutaksia* (bon ordre), car celui-là risquait de détruire l'ordre et créer le désordre.

Un autre changement est visible dans les *GR* 28 et 47 (*supra* pp. 239-240 et 249-250) touchant à l'obéissance, essence de la vie commune. Dans la *GR* 28 qui ne concerne que l'obéissance évangélique, l'ordre provient des commandements du Seigneur et les inférieurs

doivent être obéissants 'jusqu'à la mort' (Phil 2, 8). A ce passage biblique tiré de ce qu'on appelle aujourd'hui la doxologie du Christ s'accrochent les autres références bibliques de la *GR* 28. L'application simple de Phil 2, 8 est pourtant remplacée dans la *GR* 47 par un système plus élaboré. L'obéissance y est toujours le principe fondamental du cénobitisme, mais le législateur ouvre une possibilité à la désobéissance légitime. Si les décisions ou ordres pris par le supérieur ne sont pas conformes à l'Ecriture, les frères peuvent les corriger par une intervention de l'agent intermédiaire. En général, la mutation de la série *GR* 24-36 vers celle des *GR* 46-54 appartient à cette sorte de recul du littéralisme qui vise à inventer des éléments systématiques plus nuancés pour les cas inattendus. Il faut indiquer aussi que ce phénomène n'est pas propre à l'époque du *GA*. Nous en avons déjà relevé un cas dans le *PA* (*Q* 11 (> *GR* 22) et *Q* 129 (=*PR* 90) > *Q* 143).

Ces cas sont exceptionnels, car les règles de Basile se fondent radicalement sur l'interprétation des références bibliques, et les règles sans fondement scripturaire ne sont jamais imaginables pour le législateur césaréen. Cependant, le biblicisme rigoureux de Basile de Césarée cède parfois à la logique de la raison dans les cas où l'appui sur l'Ecriture n'est pas efficace.

Deuxièmement, on peut observer dans les *GR* 24-36 et les *GR* 46-54 un changement important des règlements. Dans la première série, on trouve une tension entre la mutualité horizontale (*GR* 27) et la hiérarchie verticale (*GR* 26 et 28). La mutualité, parce que tous les autres frères peuvent s'engager à corriger 'le frère', c'est-à-dire 'le supérieur', comme celui-ci est capable de corriger les autres (*supra* pp. 240-242) - cette conception de la mutualité est impliquée dans le terme 'Fraternité' (ἡ ἀδελφότης), néologisme de l'époque désignant le monastère. Il y a aussi une hiérarchie verticale, puisque, sans l'obéissance, la vie commune n'existe plus. En effet, dans l'époque plus tardive (*GR* 46-54), Basile met généralement l'accent sur la paternité du supérieur et des anciens, et présente les monastères comme plus centralisés et le système beaucoup plus nuancé. Ce changement est favorisé sans doute par des cas concrets dont Basile était informés par diverses voies.

Après avoir esquissé l'évolution du cénobitisme basilien ou au moins des idées basiliennes à partir de la confrontation des *GR* 24-36 et des *GR* 46-54, nous nous sommes efforcés de montrer les caractéristiques intermédiaires des *GR* 38-45 et avons dressé les trois schémas récapitulant les systèmes de la vie qui sont présentés dans chaque couche (*supra* pp. 266, 272 et 275). Ces schémas qui remarquent précisément de nouveaux éléments structuraux,

constituent le point important de notre étude du chapitre cinquième. A la dernière étape, s'organise enfin l'union communautaire (συνέδριον) des monastères basiliens, qui se réunit régulièrement, et dont les tâches principales sont législatives ; cette union (σύνδεσμος) est simplement souhaitée dans la *GR* 35 et n'est réalisée que partiellement dans la couche intermédiaire de la *GR* 43 (*supra* pp. 250-251, p. 273). Les fonctions dans le monastère se différencient de plus en plus.

Ce qui est remarquable dans chaque monastère, c'est le renforcement des fonctions du conseil (οἱ προέχοντες). Il semble que Basile remplaça en réalité la direction du monastère par l'intervention du conseil (voir le schéma *supra* pp. 272-273 et 275). Du point de vue historique, il apparaît que l'autorité du supérieur ait été vulnérable devant les contestations des autres frères. Toutes les couches des *GR* 24-54 comportent une telle suggestion. Surtout notre analyse sur la *GR* 41 et les *Q* 102-106 (*PR* 142-146) montre les attitudes despotiques des responsables de métiers contre le supérieur (*supra* pp. 258-259). De plus, notre commentaire sur la *GR* 47 suggère que l'autorité du supérieur n'est pas toujours respectée par les inférieurs. On a donc lieu de penser que ce type d'ambiance conduit le législateur à préférer une direction collective plutôt qu'individuelle pour assurer la conformité évangélique de l'administration du monastère. Dans l'étape intermédiaire, les dirigeants (οἱ προέχοντες), membres du conseil sont déjà chargés de quatre fonctions primordiales à la fois internes et externes de chaque monastère (*supra* p. 273), et dans le dernier schéma ils constituent une institution indispensable pour l'administration du monastère, sans l'audience de laquelle le supérieur n'a pas le droit de diriger la communauté, et enfin la correction à l'égard de ce dernier n'appartient qu'à eux. Ainsi, le conseil du monastère s'établit solidement dans la direction communautaire.

Malgré l'union communautaire réalisée comme dans la *GR* 54, il existe une ambiguïté structurale. Qui est le supérieur général de l'union basilienne ? L'*Asceticum* ne fournit pas de réponse. Basile identifie dans la *GR* 45 la démocratie à la source du désordre, mais la congrégation des monastères qu'il précise dans la *GR* 54 ressemble à un tel régime. On peut pourtant songer à l'évêque de Césarée, tout le moins pour les monastères de la Cappadoce.

En passant, nous avons essayé de rendre compte des termes que l'auteur utilisa dans les *GR* 24-54. Dans les traductions modernes de L. Lèbe et Suso Frank, la terminologie est souvent interprétée de manière abusive. Notre essai porte sur les termes ὁ προεστώς (cf. ἀδελφός), οἱ προεστῶτες, οἱ ἐπιτεταγμένοι, οἱ ἐφεστῶτες, ὁ ἐφεστώς, ὁ μείζων, οἱ μείζονες, οἱ προέχοντες, οἱ πρεσβύτεροι et αἱ πρεσβύτεραι. Sur le sens de ces mots, nous renvoyons aux pages 266-276 de notre étude.

L'évolution des monastères basiliens, d'après les nouvelles *Petites Règles* acquises durant l'épiscopat de Basile (G 183-221 et surtout G 222-300)

Que peut-on dire de l'évolution des monastères basiliens impliquée dans le changement du *Parvum Asceticum* vers les *Petites Règles* du *Magnum Asceticum* ? Nous avons pensé que la version géorgienne conserve la disposition primitive du *Magnum Asceticum* conçue par Basile lui-même et nous avons présenté en ce sens la table de concordance de la version géorgienne et du *Parvum Asceticum* (*supra* p. 293. voir aussi les plans du *PA* et *G*, *supra* p. 303). Selon notre interprétation, G 222-300 contient de nouveaux éléments du cénobitisme basilien ou de nouvelles problématiques que les monastères basiliens rencontrèrent durant l'épiscopat de Basile de Césarée. Grâce à cette caractéristique, G 222-300 constitue une mine de renseignements, qui est révélatrice du développement du cénobitisme basilien dans les années 70 du IV[e] siècle. Ce qui est absolument à noter, c'est que la partie G 222 correspond souvent à quelques caractéristiques apparues dans les couches des *GR* appartenant à l'épiscopat de Basile, c'est-à-dire, à certains *ajouts* des *GR* 1-23 ainsi qu'à certaines parmi *GR* 24-54.

Nous avons remarqué une évolution sur la manière de distribuer les biens laissés en dehors du monastère (*Q* 31 = *PR* 187 > *Q* 5 > *GR* 9, telle qu'elle est dans le *GA*, *supra* pp. 213-214). Basile reçoit deux nouvelles questions sur cette actualité importante durant son épiscopat (G 225-226 = *PR* 92 et 271). La portée de ces deux questions (G 225-226) est plus profonde par rapport aux questions du *Petit Ascéticon* (*Q* 31 et 5). Celles-ci ne concernent principalement que la manière dont on distribue les propriétés privées laissées au monde. Pourtant, G 225 et 226 (voir le table synoptique, *supra* p. 298) dans lesquelles la distribution est déjà évidente et indiscutable, associent la distribution ou l'aumône au pardon du péché. La réponse de G 225 est encore plus nuancée. Pour éviter l'idée grossière que la distribution ou l'aumône elle-même est capable de purifier l'âme, Basile y ajoute 'la miséricorde de Dieu et le sang du Christ'. C'est avec G 225 et 226 que Basile achève ses idées *théologiques* sur la distribution des biens et cela est difficile à saisir dans l'édition de Migne (recension de la Vulgate) à cause de la distance entre *PR* 92 et 271.

G 229 (*PR* 286) contient la référence à l'hôpital (voir table synoptique *supra* p. 298). La maladie et le recours à la médecine comme remède sont une des préoccupations des frères basiliens dans le *Grand Ascéticon*, comme le montre la longue règle, *GR* 55. Ce genre de question est dû à la tradition selon laquelle la maladie est considérée comme une des

communication divine, tradition à la fois chrétienne (II Cor 12, 7-10 ; la fin de la *GR* 12 et le milieu de la *GR* 55, Lèbe, Règles, pp. 78 et 148) et païenne (le cas le plus frappant est Aelius Aristide). En effet, il n'est pas juste de situer la *GR* 55 avant la construction de la Basiliade en 372. Il en va de même pour G 269 (*PR* 155) concernant l'hôtellerie (table synoptique *supra* pp. 301-302). Ce cas unique s'explique mieux par rapport à la Basiliade.

Par ailleurs, la position de G 253 (= *PR* 292) qui traite d'un précepteur pour l'éducation des enfants et qui a donc surtout la Basiliade comme arrière plan, est étrange, voir douteuse (table synoptique, *supra* p. 331). Nous avons expliqué la particularité de la *PR* 292 dans *supra* p. 221. La *PR* 292 est une des vingt-sept questions empruntées à la recension de la Vulgate (*PR* 287-313) à partir du manuscrit césaréen (*surpa* p. 308, la scholie 7 de la Vulgate). Elle se trouve aussi dans le manuscrit d'Istanbul parmi les 27 nouvelles questions qui sont empruntées au manuscrit césaréen et débutent avec une nouvelle numérotation 1-27 ; elle reçoit le numéro 5 (folio 169 recto, ligne 3-4). Je ne sais pas pourquoi la version géorgienne possède cette question (G 253 = *PR* 292) qui doit être absente. G 253 constitue, avec G 220 et 222 (*PR* 290 et *PR* 314), trois cas énigmatiques. Pourtant, le contenu de la *PR* 292 n'apporte aucune nouveauté par rapport à la *GR* 15 et même à la *Q* 7, et nous confirmons ce que nous avons constaté à la page 221 de notre étude : la petite question 292 est l'ombre vague d'autres nombreuses *Petites Questions* étouffées par la *GR* 15, puis disparues.

G 239 (*PR* 103) dont la question porte sur les anciens qui sont tombés en faute renvoie apparemment aux *Grandes Règles*. Sa référence doit être les *GR* 27 et 47 qui ne remontent qu'aux années 70 du IV[e] siècle. G 244-246 (*PR* 181, 284-285) est significativement compatible avec la formation de l'union communautaire, propre aux couches tardives des *Grandes Règles*. Ces questions sont consacrées à la relation éventuelle entre les Fraternités basiliennes. Il faut évoquer le fait qu'elles sont les seules à traiter d'une telle problématique dans les *Ascéticons* et l'organisation des G 244-246 est plus intelligente que la disposition de la Vulgate qui dispersent ces règles.

Dans G 254-258, on voit les difficultés que la vie commune rencontre, c'est une des préoccupations majeures de Basile de Césarée dans les *GR* 24-54 (voir leur titres dans notre table synoptique *supra* p. 301). G 256 (*PR* 74) est intéressant, car elle parle des ascètes quittant les communautés, et elle semble évoquer une rivalité entre le cénobitisme et le semi-anachorétisme. Dans G 258 (= Q 195 = *PR* 75), conclusion *théologique* de la petite série G 254-258, Basile s'inspirant d'Origène (*De Principiis*, III, 2, 62-63 et 66-69) et aussi le corrigeant

(*De Principiis*, III, 2, 122 et 154-155) explique l'origine du mal, tout ce qui surtout rend difficile la vie commune comme divers conflits et ce qui provoque l'abandon des communautés.

Basile juxtapose G 259 (*PR* 107) et G 260 (*PR* 94 = *Q* 196). G 260 qui traite de l'accueil des postulants dont les impôts ne sont pas payés, se trouve déjà dans la couche tardive du *Petit Ascéticon*. L'auteur arrange parallèlement l'ancienne question et la nouvelle consacrée, entre autre, à la même problématique (G 259 = *PR* 107). Mais cette juxtaposition n'est pas respectée dans la Vulgate.

Dans G 268 (*PR* 124), Basile parle du comportement convenable à avoir lors des rencontres avec les hérétiques ou les païens. On peut songer à une autre *Petite Règle* semblable, G 197 (*PR* 258), dans laquelle l'auteur évoque 'les Manichéens'. Cette fois-ci, ces deux questions analogues se détachent dans la disposition de G, mais celle-ci est compréhensible, puisque la question de G 197 porte sur le sens de Col 2, 18 et ainsi l'auteur le met dans la série de l'exégèse (voir notre table de concordance *supra* p. 293). Il ne faut pourtant pas considérer que la mention sur 'les Manichéens' de G 197 soit purement exégétique. Nous nous attachons à penser que la réponse de G 197 est aussi historique que G 268 (*PR* 124). Voir *supra* pp. 222-223.

G 284-286 (*PR* 235-236 et 95) forme un bloc cohérent. Il porte sur les Ecritures. Quant à G 285, nous avons remarqué l'apparition d'une nouvelle fonction, celle de chercheur des Evangiles (G 285 = *PR* 236, *supra* p. 317), et cet indice nous permet de situer après l'épiscopat de Basile la lettre 22 qui comporte 48 règles (*supra* pp. 316-318). G 286 (*PR* 95) traite de l'étude biblique des nouveaux venus. La disposition de G est plus primitive que celle de la Vulgate. Dans G 288-289 (*PR* 277 et 156) on voit une autre fonction propre au *Grand Ascéticon*, celle de responsable du cellier. La juxtaposition de G 288-289 est détruite dans l'édition de Migne. Enfin, l'auteur ajoute deux questions touchant les moniales, G 294 et 297 (*PR* 82 et 281). Tandis que, dans les autres questions relatives au sexe féminin qui toutes remontent, sauf un seul cas G 122 = *Q* 132, à la couche tardive du *Petit Ascéticon* (G 169, 261-263, 265 = *Q* 174, 197-199, 201), les règlements ne concernent que la relation entre les hommes et les femmes, G 294 et 297 se préoccupent des règles internes dans les monastères féminins.

En général, la disposition de G 222-300 est conçue avec une logique facilement reconnaissable et cette série offre les renseignements qui permettent de tracer les principales évolutions des monastères basiliens durant l'épiscopat de Basile de Césarée. Nos tables de concordances représentent des instruments qui facilitent la compréhension du développement du cénobitisme basilien.

Sur le développement du cénobitisme basilien après la mort de Basile

Il existe quelques écrits secondaires qui appartiennent à la tradition post-basilienne. Tout d'abord les critiques modernes s'accordent sur le fait que les *Epitimies* 24 et 25 reflètent les communautés cénobitiques après la mort de Basile (*supra* p. 321). Les *Epitimies*, règlements pénitentiels appartiennent à la tradition archaïque, car le manuscrit d'Istanbul et la scholie 7 de la recension de la Vulgate les copient à partir du manuscrit césaréen (*supra* pp. 308-309). Elles sont un code pénitentiel concis par rapport au *Grand Ascéticon.* Comme le *topos* de cette loi des cénobites est à Césarée, non au Pont, et les scholies du manuscrit d'Istanbul et de la Vulgate n'en mentionnent que l'existence à Césarée, on peut penser que le centre principal du développement du cénobitisme basilien était encore Césarée après la mort de Basile. C'est aussi uniquement à Césarée que se réalisa l'addition des 27 *Petites Questions* puisées dans les archives de Basile après sa mort, ce qui montre la tradition vivante de Césarée par rapport à la stagnation du Pont, mis à la systématisation en ordre des *Petites Règles* qui est dans la Vulgate. Ces indices topographiques nous conduisent à penser que l'union communautaire du cénobitisme basilien, s'il existait vraiment après la mort de l'évêque-législateur, avait la ville épiscopale, plus précisément la Basiliade, comme centre et à ce titre, elle se maintenait sous l'autorité de l'évêque de Césarée. Sinon, on ne saurait pas bien pourquoi le *Grand Ascéticon* initialement envoyé au Pont y resta tel qu'il avait été envoyé, sauf systématisation, tandis qu'à la Basiliade de Césarée d'autres points avaient été ajoutés après la mort de Basile. D'autre part, la naissance de la tradition indépendante du *Grand Ascéticon* à Césarée (l'ordre Y) comme au Pont (l'ancêtre principal de la Vulgate) conforte l'idée selon laquelle le cénobitisme basilien s'éloignait dans les deux régions.

Par ailleurs, nous sommes mal renseignés sur le développement précis du cénobitisme après la mort de Basile. Concernant celui-ci, les *Epitimes* ne sont pas très efficaces, étant donné qu'elles ne reflètent pas les aspects du cénobitisme le plus développé dans les *GR* 46-54. A leur tour, les *Constitutions Ascétiques* qui nous sont parvenues insérées dans le *corpus* ascétique de Basile de Césarée, ne suivent pas non plus la direction authentique présentée dans le *Magnum Asceticum*, malgré certain rapprochement terminologique (*supra* pp. 321-323). Si elles représentent la tradition basilienne en Asie-Mineure durant l'époque byzantine, elles montrent l'adaptation effectuée dans le cénobitisme basilien aux milieux semi-anachorétiques

développés dans les siècles suivants. En tout cas, la spiritualité n'est pas identique dans le *Grand Ascéticon* et les *Constitutions Ascétiques*.

* * *

En quête du premier *Grand Ascéticon* rédigé par Basile de Césarée

Nous avons résumé l'évolution du cénobitisme basilien et maintenant nous allons envisager une direction pour l'édition critique du *Grand Ascéticon.* Tout d'abord commençons par quelques mots sur le ms. d'Istanbul.

Valeur du manuscrit d'Istanbul Part. Oec. S. Trinité 105 pour l'édition critique du Grand Ascéticon de Basile de Césarée

Nous avons effectivement mis en doute la primauté du ms. d'Istanbul Part. Oec. S. Trinité 105, composé suivant un ordre unique sans numérotation distinguant les *GR* et des *PR*. P. J. Fedwick croyait qu'il représente fidèlement le premier *Grand Ascéticon,* en l'appelant 'ideal' ou 'basiliade' (le ms nommé *A2* par lui-même). Notre étude a contesté son hypothèse et remarqué les caractéristiques compilées de ce manuscrit.

D'abord, sa division en 44 *GR* n'est pas authentique. A travers celle-ci, on ne parvient pas à la compréhension de l'évolution du cénobitisme basilien. Nous avons montré, d'autre part, la falsification du titre de la *GRv* 53 qui se réfère aux enfants des monastères et le ms. en question suit exactement ce titre faussement inventé sous son numéro 42 (*supra* pp. 253 et 247-249) : «Πῶς οἱ τῶν τεχνῶν διδάσκαλοι διορθώσονται τοὺς παῖδας πταίοντας » (feuillet 76 verso, lignes 16-18 du manuscrit). De plus, le ms. d'Istanbul ne fournit pas une meilleure lecture des *GR* que la Vulgate imprimée dans l'édition de Migne. Quant à la *GR* 16 dont les variantes textuelles suscitent un intérêt particulier, le ms. d'Istanbul est presque identique à la Vulgate et s'éloigne, comme le fait la Vulgate, de la recension studite, meilleur témoin des *GR* (*supra* 277-278). Nous avons collationné les *GRv* 20-55 telles qu'elles se présentent dans l'édition de Migne et ses équivalents, numéros 12-44 d'environ quatre-vingt pages dans le ms. d'Istanbul (*supra* pp. 278-283). Dans notre collation, les variantes textuelles relevées sont quasi exhaustives et notre analyse diffère de l'opinion du Fedwick à propos de 'the superior quality of thier readings' (c'est-à-dire du ms. d'Istanbul). En conclusion, le ms. d'Istanbul ne nous

transmet pas, tant dans la division des *GR* que dans la qualité de leur lecture, une tradition plus fiable que la Vulgate.

S'agissant des *Petites Règles*, il est à noter que le ms. d'Istanbul appartient sans doute à une étape archaïque du *Magnum Asceticum*. Néanmoins, il est sûr que la disposition du manuscrit ne représente plus la rédaction originale conçue par Basile lui-même. Selon la scholie, le scribe du manuscrit a d'abord copié le manuscrit pontique sous les numéros 1-325, suivis de cinq *Questions* omises au cours de sa copie, numérotées 326-330 (folios 167 verso-168 verso, ligne 8), qui s'intéressent au sexe féminin (*PR* 154, 110, 111, 82, 281). Nous avons donné la marque ¶ aux neuf questions relatives au sexe féminin dans le *Grand Ascéticon* représentant la rédaction de Basile (G 122, 169, G 183 - *supra* p. 293 ; G 261-263, 265, 294, 297 - *supra* pp. 301-302). Certaines logiques dans les enchaînements des *Questions*, où elles se trouvent insérées, n'en sont pas moins reconnaissables, mais le scribe les met à la fin en les regroupant, se portant sur seulement cinq questions. A côté de ce remaniement imparfait de l'ordre, la scholie du ms. d'Istanbul que nous avons éditée montre nettement la compilation du manuscrit (*supra* p. 308). Après le numéro 330, la série additionnelle 1-27 y a été ajoutée, tirée du manuscrit césaréen. Cette série supplémentaire concerne les *Questions* que les disciples de Basile empruntent aux archives de leur maître après sa mort (*supra* p. 313).

Valeur de la version géorgienne

La version géorgienne (G) est une leçon complète de l'ordre X. Le sigle X inventé par J. Gribomont représente l'ordre des *Petites Règles* en général suivant celui des *Questions* du premier *Ascéticon* qu'on nomme *Petit* ou *Parvum*. Selon notre analyse, la version géorgienne représente les *Petites Règles* du *Grand Ascéticon* envoyé au Pont par Basile ; elle ne transmet pas les *Grandes Règles*.

G et le ms. d'Istanbul possèdent presque le même ordre que les *Petites Règles* et ils appartiennent à la même tradition. Pourtant, comme nous l'avons dit, le ms. d'Istanbul a des traces de remaniement et d'une compilation, respectivement dans ses numéros 326-330, 1-27 de la nouvelle série. Excepté cette différence, l'ordre des *PR* du ms. d'Istanbul est quasi identique à celui de la version géorgienne. Cette constatation nous amène à conclure que la disposition des *PR* est plus archaïque que celle du ms. d'Istanbul (*supra* pp. 305-307).

D'autre part, l'examen interne de la disposition de la version géorgienne permet d'y reconnaître la présentation du *Magnum Asceticum* rédigé par Basile lui-même. Seule cette

disposition, B et le ms. d'Istanbul mis à part (*supra* p. 307), saisit le plan du *Petit Ascéticon* comme le montre notre table de concordance entre G et *PA* (*supra* p. 293). En conséquence, le nouveau plan conçu dans G respecte celui du *PA*. Nous l'avons simplifié à la page 303 de notre étude. En arrangeant une centaine de nouvelles questions, G remet en premier lieu celles concernant l'exégèse ou la conception morale (G 183-221), et ensuite celles touchant le principe ou la vie concrète du cénobitisme (G 222-300). Ce qui nous conduit à penser que la disposition de G est faite par le même auteur que *PA*.

Gribomont a pensé que la tradition G et l'ordre Y, plus précisément son prototype Y 1-102 et 127-248, sont indépendants l'un de l'autre. Selon lui, cette brève collection composée de Y 1-102 et 127-248 est enrichie plus tardivement par le collation avec l'ordre X. Il s'ensuit que Gribomont ne put donner son avis sur le *Grand Ascéticon* primitif rédigé par Basile lui-même, car une petite collection consistant en Y 1-102 et 127-248 doit exister, selon sa logique, avant l'ordre X.

De notre côté, nous avons essayé d'éclairer la dépendance entre G et l'ordre Y et nous pensons avoir montré la dépendance de l'ordre Y par rapport à un type de G déjà existant, l'autre sens étant impossible (*supra* pp. 296-304). Il est sûr que notre examen intrinsèque démontre que le prototype Y 1-102 et 127-248 provient déjà du remaniement de la disposition d'un type de G, c'est-à-dire l'ordre X. Nos deux tables de concordances de G et Y sont consacrées à révéler la logique interne de Y par laquelle Y 211-248 est arrangé (*supra* pp. 298, 301-302).

Ainsi nous avons conclu que le prototype Y en même temps que la leçon complète Y dépendent de l'ordre X, c'est-à-dire, de l'ancêtre principal de G, ordre conçu par Basile lui-même.

Valeur des recensions O, N et S (ordre Y)

Nous avons présenté à la page 303 le plan remanié de l'ordre Y. Il s'agit d'une systématisation plus cohérente par rapport au premier *Grand Ascéticon*, laquelle se réalisa à Césarée. Ce type de remaniement fait sans doute après la mort de Basile n'est pas nouveau dans la tradition manuscrite de l'*Ascéticon* basilien. On sait qu'au Pont, un autre remaniement plus rigoureux a été effectué, et celui-ci est présenté dans l'édition de Migne que la critique

moderne appelle aujourd'hui la Vulgate. Il est donc naturel que l'ordre Y ne peut constituer le principe de l'édition critique des *Petites Règles* du *Magnum Asceticum*.

En revanche, pour l'édition des *Grandes Règles*, il faut reconnaître la valeur précieuse de certaines recensions de l'ordre Y : O, N et S. Nos chapitres IV et V prouvent que la division originale des *GR* était de vingt parties (*supra* pp. 227-234 et 252-262). Notre étude sur l'évolution du cénobitisme basilien dans les *GR* 24-54 n'a pu distinguer les trois couches chronologiques que dans cette division en vingt des toutes *Grandes Règles* (voir trois schémas de la structure du cénobitisme basilien, *supra* pp. 266, 272, 275). En effet, les recensions O et N présentent cette division primitive ; on ne peut reconstituer la division en dix-huit, la plus archaïque dont témoigne une scholie de la Vulgate (voir *supra* pp. 284-285). En conséquence, il va sans dire que l'édition des *GR* doit se faire en vingt parties.

Cependant, cela est à faire avec une certaine précaution. Quant au titre faux de la *GRv* 53, les traditions O et N tombent dans une erreur semblable (pour l'argumentation du titre de la *GRv* 53, voir *supra* pp. 248-249 ; pour O et N, table de concordance, *supra* p. 253). Pour cette problématique, il sera utile de se référer à la tradition arabe K qui donne très souvent le texte sans titres même pour les autres *Grandes Règles* (*supra* pp. 252-253). Notre propos concerne jusqu'ici la division des *GR*. Pour la qualité de la lecture, il faut apprendre le leçon de la recension studite, même si elle donne quarante et une *Grandes Règles* (*supra* p. 253). Gribomont montre que celle-ci est plus archaïque que les traditions O et N (*supra* p. 278). De notre côté, nous avons expliqué la supériorité de la lecture de S^8 et S^2 concernant les variantes textuelles de la *GRv* 53 (*supra* p. 248-249).

Valeur de la recension de la Vulgate

Quant aux *PR*, la Vulgate présente la systématisation la plus profonde. Il faut avouer l'embarras que suscite l'édition de Migne. La lecture des *PR* selon l'ordre G permet de cerner une partie de l'évolution des monastères basiliens, comme nous l'avons fait, mais dans l'ordre de l'édition de Migne, on attend en vain ce type d'observation. Par ailleurs, on ne saura quel était l'intention rédactionnelle de Basile dans le *Grand Ascéticon*. En conséquence, il est naturel que la future édition ne se fasse pas en suivant l'ordre des *PR* de l'édition de Migne. Il en va de même pour les *GR*. Ses 55 *GR*, divisées artificiellement, rendent difficile l'intelligibilité des *GR*.

Il est pourtant remarquable que la valeur de la Vulgate pour l'édition des *PR* est, selon notre étude, dû surtout à ses scholies 6 et 7. La comparaison de ces scholies avec la scholie du ms. d'Istanbul nous a permis de retrouver la disposition primitive des *PR* faite par Basile, et d'achever la généalogie de la transmission des *PR* (*supra* pp. 307-313). D'après ces informations, la chronologie de la tradition manuscrite est la suivante : le premier *Grand Ascéticon* (ordre X ; vers 376-378) → le manuscrit césaréen (ordre Y ; vers Ve siècle) → le manuscrit d'Istanbul (ordre X + 27 *Questions* empruntées au manuscrit césaréen ; avant le manuscrit pontique) → le manuscrit pontique (systématisation fondamentale de l'ordre X ; entre Ve et VIe siècle) → la Vulgate (manuscrit pontique + 27 *Questions* empruntées au manuscrit césaréen ; vers VIe siècle).

Conclusion des études de la tradition manuscrite

Le *Grand Ascéticon* rédigé par Basile de Césarée était originellement une seule série sans distinction de numérotations des *GR* ou *PR* comme en témoignent la scholie 6 de la Vulgate et la scholie du manuscrit d'Istanbul, éditée dans la page p. 308 de cette étude. D'autre part, les *GR* sont comprises de meilleure manière dans les vingt numérotations d'après la tradition O et N, encore que la disposition primitive des *PR* se reflète dans la version géorgienne, le ms. d'Istabul mis à part à cause de son caractère remanié. Pour la qualité de la lecture, il faut se référer à la tradition studite.

* * *

Pour finir, il convient de dresser un tableau comparatif concis des deux cénobitismes en fonction de ce que nous avons montré dans les deux parties précédentes. Le contraste le plus vif entre les deux cénobitismes, c'est le fait qu'ils ne partagent jamais l'intérêt pour les personnages ou les héros ascétiques. Dans le cénobitisme égyptien, les héros ascétiques figurent au premier plan de l'histoire qui va, au IVe siècle, du fondateur jusqu'aux premiers successeurs. Parmi les écrits parvenus, la plus grande partie vise à raconter la vie des héros cénobites. Pachôme, Théodore et Horsièse mis à part, on trouve également de nombreuses figures respectées par les moines pachômiens. Ce phénomène caractéristique du monachisme pachômien est absent dans le cénobitisme basilien. On peut comprendre l'absence des personnages nommément désignés dans les *Ascéticons*, dans la mesure où ceux-ci se

caractérisent comme des écrits normatifs. Cependant, on voit mal pourquoi il n'existe pas une seule *Vie*, même courte, des moines basiliens, bien que le genre de l'hagiographie soit commun aux milieux monastiques. Cet aspect est vraiment curieux, car le cénobitisme basilien, sinon à tout le moins le centre de l'esprit cénobitique basilien, la Basiliade, n'a pas cessé d'être actif sans doute au Ve siècle et même au VIe siècle. Ni les monastères basiliens ni leur centre, la Basiliade, ne laissent rien de traces littéraires de leurs personnages importants, bien qu'ils s'engagent dans la grande tradition des écrits ascétiques de Basile de Césarée. Cette tendance est remarquable par rapport à la préférence biographique des moines cénobites de la Haute Egypte. Faut-il supposer que le renom de Basile 'le Grand' a été un obstacle à l'apparition des écrits biographiques dans le cénobitisme basilien ? Plus largement, faut-il l'attribuer aux rôles impressionnants des trois pères cappadociens, qui étaient très importants dans l'histoire de la Cappadoce au IVe siècle et même celle du monde ecclésiastique de l'époque ?

La différence des intérêts pour la congrégation est aussi à noter dans les deux courants cénobitiques. La congrégation des monastères était, pour les moines pachômiens, quelque chose de primordial. Les *Vies* principales auxquelles notre étude s'est référée précédemment, met en relief le maintien de la *Koinonia* des monastères malgré la crise de sa rupture. La raison fondamentale pour laquelle Théodore est honoré dans les *Vies* se trouve tout d'abord, entre autres, dans le fait que son gouvernement put maintenir l'union des monastères dans une crise de désintégration. Nous avons vu qu'à l'époque de Bêsarion, à la fin du IVe siècle ou au début du Ve siècle, l'union pachômienne connut de nouveau une telle crise à la suite d'un conflit du pouvoir, mais que la congrégation se maintint. Sans doute, 'les fils de Pachôme' étaient-ils fiers de la congrégation des monastères organisée par le père du cénobitisme, et leur congrégation était, pour eux, une société particulière, distinguée du monde extérieur et même d'autres courants monastiques. Les termes 'tabenésiotes' et 'notre père' sont les expressions véhiculant leur identité et leur fierté de la *Koinonia*. Ecrire l'histoire des monastères, histoire montrant le processus de la formation de la grande congrégation, est donc essentiel à leur esprit.

On voit une autre congrégation en Asie Mineure, qui, curieusement, ne laisse pas de trace dans l'histoire et dont la continuation historique est donc douteuse. Nous avons présenté les trois couches chronologiques d'après lesquelles l'union des monastères basiliens s'organise. Il n'est pas raisonnbale de nier l'existence de la congrégation des monastères cénobitiques dans les dernières années de l'épiscopat de Basile. On peut pourtant effectivement se

demander pourquoi cette congrégation n'est pas connue dans d'autres sources et elle n'est pas même suggérée dans les *Constitutions Ascétiques*, si ces dernières représentent la tradition basilienne ou si elles sont influencées par elle. Il est vraisemblable que les monastères cénobitiques en Asie Mineure ont eu une union éphémère.

A côté de ces points différents plus visible, il semble qu'il y ait une différence plus profonde. La spiritualité du cénobitisme égyptien dépend des chefs charismatiques. Premièrement la vertu du fondateur et secondairement celle de ses successeurs sont décrits comme l'essence de la spiritualité à imiter. La personnalité 'charismatique' de Pachôme est racontée dans chaque page de ses *Vies*. Elle n'est pas simple et se montre variée dans toute la *Vie*. L'évangélisme dont Horsièse parle n'est pas complètement détaché de la personnalité de Pachôme, bien qu'il s'attache profondément à la manière dont celui-ci interprète l'Ecriture et à sa pratique. De son côté, Théodore s'attache fondamentalement à la personnalité héroïque et mystique du fondateur. Après la mort de Pachôme, les moines coptes veulent voir le représentant de celui-ci dans la personnalité de Théodore et ceci est, entre autres, une raison pour laquelle Théodore a usurpé le généralat. Par contre, ni Théodore ni Horsièse ne sont doués du don de clairvoance du fondateur, thème souvent répété dans les *Vies*.

Dans le cénobitisme basilien, on trouve une ambiance éloignée de celle des moines pachômiens. Quant au supérieur du monastère, les *Règles* de Basile reflètent très fréquemment son autorité contestée. On y attend en vain une image charismatique de la tête du monastère, telle qu'elle est décrite dans les *Vies* de Pachôme. D'après l'esprit évangélique du fondateur de l'Asie Mineure, la hiérachie verticale de la communauté n'assure pas, elle-même, l'autorité dans sa direction. L'autorité du supérieur n'est respectée que dans la mesure où sa qualité et ses ordres sont conformes à l'Ecriture. S'ils ne s'accordent pas avec l'Ecriture, la voie de la contestation est toujours ouverte aux inférieurs. En effet, diriger une communauté d'après l'esprit de l'Evangile n'est pas facile à l'égard de ceux qui s'engagent tant dans la vie intérieure que dans les activités extérieures. Basile et ses moines ne se contentent pas des règles proprement dites comme celles pachômiennes ; leur enthousiasme veut la précision minitieuse de l'attitude intérieure et des vertus à poursuivre dans la vie en communauté et ce d'après l'Ecriture, comme le reflètent beaucoup de phrases des *GR* et *PR*. Il faut cependant dire que cette tentative enthousiaste est défavorable à produire un héros charismatique comme les supérieurs pachômiens, car, en partie, rares sont ceux qui peuvent atteindre la perfection intérieure exigée du supérieur et en partie, selon les *Règles*, certains inférieurs sont mêmes inclinés à chercher les défauts du supérieur. Les *GR* 24-54 que nous

avons analysées, montrent bien que l'autorité du supérieur est vulnérable aux critiques des inférieurs. En général, elles présentent un processus dans lequel l'autorité du supérieur se réduit et le conseil de la Fraternité se renforce (voir le rôle du conseil de la Fraternité des pages 266, 272 et 275). Ainsi dans la dernière étape, l'administration collective s'établit et le supérieur devient, semble-t-il, simplement le président du groupe de conseil au niveau hiérachique. Cette administration collective n'a pas beson d'un leader charismatique et puissant. Et ce phénomène provient de l'application rigoureuse de la parole inspirée à la totalité de la vie. A Basile, législateur éminent et à ses moines, qui tous s'efforcent de reconstituer fondamentalement, d'après l'Ecriture, la vie intérieure en même temps qu'extérieure, la direction de la communauté est, au niveau hiérarchique, plus assurée moins par un individu que par un groupe d'anciens. Ainsi les deux cénobitismes se développent dans des spiritualités différenctes.

Pachôme laisse à ses moines ses images multiples et le système particulier de vie commune ; celles-là qui doivent être interprétées et celui-ci qui doit être achevé dans les générations qui viennent, ces deux taches étant malmenées par les uns et accomplies par les autres, bien que ces derniers soient rares. De son côté, Basile laisse à ses moines une tentative rigoureuse du cénobitisme essayant de réaliser la vie pleinement d'après la parole inspirée. *Saint* Pachôme et Basile le *Grand*, assurément, ils sont tels que leurs titres l'indiquent.

ANNEXE

FIGURES ET MONASTERES
DES CENOBITISMES PACHOMIEN ET BASILIEN

FIGURES ET MONASTERES
DES CENOBITISMES PACHOMIEN ET BASILIEN

* * *

Le titre de cette partie reflète pour le cénobitisme pachômien le double projet de présenter, d'une part, approximativement dans le cadre post-pachômien, des personnages faisant partie du cénobitisme pachômien ou ayant une relation avec lui, et d'offrir, d'autre part, des perspectives qui aident à tracer le développement de ce mouvement monastique.[1] La raison pour laquelle je ne me réfère presque pas aux pachômiens dans les *Vies*, vient du fait que d'après moi l'analyse de la première partie nous permet de voir largement l'histoire du cénobitisme pachômien jusqu'aux premiers successeurs de Pachôme. Dans l'état actuel de nos recherches, il est naturel qu'on se demande comment se déroule le cénobitisme originaire de la Haute Egypte en particulier à partir du V[e] siècle et c'est dans le présent chapitre que nous allons tenter de répondre à cette question.

Notre liste dans cette prosophographie est presque exhaustive ; si cela est nécessaire, certains personnages ne sont traités que dans le chapitre suivant consacré aux monastères cénobitiques. Les sources utilisées dans le présent chapitre sont diverses : des textes littéraires où le merveilleux abonde fréquemment, mais où la réalité ou l'actualité historique ne manquent pas ; des documents papyrologiques qui véhiculent le plus souvent des renseignements plus concrets et fort intéressants, ou enfin rarement des inscriptions. Une attention spéciale est portée aux premiers supérieurs généraux de la congrégation pachômienne, dont Pachôme lui-même, mais aussi Horsièse et Théodore. Le fondateur du cénobitisme d'Egypte sera comparé directement à celui d'Asie Mineure, puisque il me semble que la personnalité des deux fondateurs caractérise d'une manière préalable le sens dans lequel leurs monastères ont évolué. Quant au gouvernement de Théodore, on va faire, à côté d'une analyse sur son caractère, un tableau de comparaison chronologique avec le

---

[1] Cette époque reste souvent obscure, voire mal orientée par certains auteurs modernes ; J. Goehring écrit que «The pachomian mouvement disappeared as an Egyptian institution in the latter part of the fifth century, a casualty of the Christological controversies brought on by the Council of Chalcedon («*Pachomius* », *Encyclopedia of Early Christianity*, p. 845) ; de son côté, M. Dunn dit que «if the reputation of the *koinonia* may have dimmed after Pachomius' death,-though the attention paid to it by visitors and commentators such as Palladius and Jerome suggests the contrary-,...» (*The Emergence of Monasticism, from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, p. 33 ; la perspective de S. Elm ne porte également que sur les premiers successeurs de Pachôme (*Virgins of God, The Making of Asceticism in Late Antiquity*, pp. 296-7). On verra plus tard que la supposition de J. Goehring n'est plus acceptable.

cénobitisme de l'Asie Mineure, et pour Horsièse, ce tableau de comparaison sera beaucoup plus court.

Il faut noter que notre étude des personnages du cénobitisme basilien est limitée pour différents motifs. En premier lieu, l'histoire des monastères basiliens est obscure, exceptés certains renseignements historiques à la fois fragmentaires et presque contemporains de Basile de Césarée. En suite, il paraît difficile d'obtenir un résultat aussi positif dans le cénobitisme basilien que dans les cas pachômiens à cause d'un manque de données, notamment pour l'époque byzantine.

CHAPITRE I

COMPARAISON DE PACHOME ET BASILE [2]

* * *

Comment peut-on récapituler la dissemblance de leurs itinéraires biographiques avant d'embrasser la vie monastique ? Pachôme naquit païen de parents païens anonymes, alors que Basile, est né, 'portant sur son front l'étendard de la croix', chrétien de parents chrétiens. La carrière et les idées de Basile devaient beaucoup à sa formation profondément enracinée dans la *paideia* grecque, alors que le fils de paysan copte, Pachôme, n'avait pas eu l'occasion dans son enfance d'aborder les lettres helléniques, et ne réussit pas non plus, par la suite, à se familiariser avec la langue grecque, bien qu'il y aspira beaucoup. Ce jeune homme recruté par l'armée et très inquiet pour son futur qui s'annonce désespérant, n'a été impressionné que par la charité de ses confrères qui le conduisit finalement à la conversion. Alors que le cappadocien de noble et riche famille fut engagé dans la vie d'ascèse, après avoir renoncé au monde où nombre de belles choses lui avaient été promises et s'être lancé dans un voyage 'philosophique' en quête d'un maître spirituel.[3]

A la période où ils travaillaient à l'innovation du mouvement ascétique, chacun a naturellement suivi sa voie et proposé son propre mode de vie commune. Pachôme a été initié à l'ascèse en suivant l'instruction d'un certain Palamon, anachorète laïc et un des premiers témoins du monachisme chrétien, à qui il apprit indubitablement la spiritualité monastique laïque. Basile a eu Eustathe à la fois comme guide spirituel et comme futur modèle ecclésiastique, et qui avait été évêque même avant le commencement de l'apprentissage

---

[2] On trouvera des explications sommaires sur Pachôme et Basile, P. Maraval, «*Le monachisme oriental* », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II. *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, sous la responsabilité de Charles et Luci Pietri, Paris, 1995, pp. 726-729 et 736 et 737 et également Maraval, *Le Christianisme*, pp. 257-258 et 268-269 ; voir aussi, H. R. Drobner, *Les Pères de l'Eglise*, traduit de l'allemand par J. Feisthauer, Paris, 1994, pp. 390-394.

[3] Le recrutement militaire en Thébaïde n'est pas une nouveauté ; on sait qu'il y avait dans l'armée romaine une légion thébaine qui stationna dans l'actuelle Suisse et dont une partie faisait l'objet de persécution à cause de sa foi chrétienne : voir S. F. Girgis, *CopEn*, pp. 2231-2234. Sur recrutement militaire au début du IVe siècle, voir *Jones II*, pp. 614-618.

B. Treucker veut faire de Basile un fils de sénateurs. ce qui n'est pas tout-à-fait acceptable, mais il fait aussi quelques suggestions significatives («*A note on Basil's letters of Recommendation* », dans Fedwick, *Symposium*, pp. 406-408). Pour le voyage de Basile que l'on peut associer à une tradition philosophique, voir l'*ép* 1 et son interprétation de Gribomont, *Evangile I*, pp. 107-116 ; Rousseau, *Basil*, pp. 65 et 77-78).

ascétique de Basile et ouvert un hospice avant 357, futur modèle de la Basiliade de Césarée.[4] Basile chercha à orienter les Fraternités vers une spiritualité qu'on peut qualifier de rationalisme chrétien, indifférent au mysticisme populaire, et strictement fondé en partie sur l'interprétation morale stoïcienne de l'Ecriture. Dans le cénobitisme pachômien il y a, malgré son fondement biblique général, certains éléments essentiels qui le distinguent du cénobitisme basilien, parmi lesquels la forte reconnaissance de l'autorité du fondateur, 'notre père après Dieu'.[5]

La réalité de l'ascèse collective est également différente pour les deux fondateurs. Le fondateur égyptien s'adonna toute sa vie à ses monastères, tandis que, pour l'évêque de Césarée, la vie en communauté était seulement une partie de ses activités, et bien qu'elle ait été théoriquement son idéal 'chrétien'. Si Pachôme est un cénobite convaincu, certains auteurs vont jusqu'à dire que Basile n'aurait pu supporter le bruit incessant de la vie en communauté.[6] D'autre part Pachôme était, avec le temps, entouré de plus en plus d'amis, alors que certains amis chers à Basile se sont éloignés de lui, et même s'il avait une belle conception stoïcienne

[4] Le cas de Pachôme mis à part, beaucoup d'exemples peuvent servir à lier le mouvement monastique de l'antiquité tardive à l'esprit laïc (P. Maraval, «*Monachisme, laïcat et cléricature aux origines*», dans *Anthropos laïkos, Mélanges* Alexandre Faivre, pp. 152-161). A. Faivre nomme le moine, aux origines du mouvement, comme troisième race entre le laïc et le clerc (*Les laïcs aux origines de l'Eglise*, p. 233). Il en va pourtant autrement pour Basile. Un certain Aerius contesta l'accession à l'épiscopat de Eustathe de Sébastée et quitta l'hospice des pauvres dont l'administration lui avait été confiée (Ephipanius, *Panarion*, 75, 2-3 ; Gribomont, «*Eustathe de Sébastée* », *DECA*, p. 925 ; S. Salaville, «*Eustathe de Sébastée et Eustathiens* », *DTC*, col.1565-1574), mais ce type d'ascétisme épiscopal ne soulève aucun problème à Basile ; un ouvrage récent intitulé, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* de R. P. Vaggione, n'apporte pas de nouvelles découvertes sur une relation entre Basile et Eustathe par rapport aux études précédentes de Gribomont et Pouchet (pp. 26, 158, 233 et 303).

[5] Cf. C. Cannuyer, «*Des sarabaïtes à l'ecclésiologie copte. Quelques réflexions sur le 'pharaonisme patriarcal de l'Eglise d'Egypte* », *CBC* 13 (2003), pp. 59-76 (je voudrais beaucoup remercier M. Cannuyer de m'avoir communiquer son étude).

[6] Clarke cite l'attitude sceptique de R. Holl sur Basile qui met en question sa capacité d'adaptation à la vie commune : «Holl pertinently asks whether Basil could have lived in one of his own cenobia » (Clarke, *Basil*, p. 130, n. 7).

Comme le dit K. Bonis, Basile «nicht in erster Linie als Theoretiker an dies grosse Werk heranging, sondern als erfahrener Praktiker, der die Mönchssiedlung zu einer 'könobitischen Gemeinschaft » («*Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im Vierten Jahrhundert* », Fedwick, Symposium, p. 300). Cependant, je pense qu'il faut nuancer cette opinion, parce que la vie commune a été interrompu très souvent, même longtemps, dans sa vie. Entre 358-370, sauf quelques sorties déjà connues, son insertion dans le clergé l'obligea à ne pas quitter Césarée. Et son épiscopat et ses voyages fréquents rendirent l'accès à cette vie plus difficile et surtout avant la fondation de l'hospice des pauvres dans la ville épiscopale en 372, duquel l'administration fut confiée aux moines et qui lui a ouvert la vie en communauté avec ces moines, bien qu'elle n'ait pas été le cénobitisme proprement dit. Sa pratique et son expérience de la vie commune étaient très limitées par rapport à celles de Pachôme, bien qu'il se déclare 'maître' des monastères communautaires (*ép.* 207, 2), mais l'évêque de Césarée est 'grand', dans le sens où il établit à partir de ses expériences limitées un fondement théorique impressionnant du cénobitisme, le *Petit* et le *Grand Ascéticon*.

de l'amitié.[7] L'orthodoxie ecclésiastique de Pachôme peut être mise en question, mais ce n'est pas le cas pour Basile, qui écrivit des ouvrages dogmatiques, le *Contre Eunome* et le *Sur le Saint Esprit* (le concile de Constantinople en 381 déclara l'importance de celui-ci) et qui fut reconnu orthodoxe par Athanase d'Alexandrie, malgré quelques accusations non sans raison.[8]

Comme l'analyse comparative détaillée de leurs exploits ascétiques dépasse notre but, nous nous contenterons de quelques mots. En revanche il me semble qu'il soit indispensable de chercher ce qui a contribué à produire beaucoup de différences dans l'évolution des deux courants du cénobitisme ; on songe *a priori* à certains éléments de la personnalité des

---

[7] Pour le rôle de l'amitié dans la littérature du cénobitisme pachômien jusqu'au gouvernement d'Horsièse, voir C. White, *Christian friendship in the fourth century*, pp. 167-175 (l'auteur rapproche la conception de l'amitié de Pachôme de celle de l'antiquité tardive, p. 220). La croissance des premières communautés pachômiennes peut être expliquée en partie par le succès de la relation horizontale avec d'autres frères de Pachôme.

L'épiscopat de Basile le contraignit, à travers divers évènements, à s'éloigner irrévocablement de quelques-uns de ses amis importants. Ainsi, Atarbios, l'évêque de Néocésarée appartenant à sa parenté est devenu son calomniateur surtout contre ses œuvres ascétiques (peut-être à cause de son accession à l'épiscopat en 370, cf. l'*ép* 207, 2 et Pouchet, *Basile*, pp. 467-482) ; Eustathe, maître spirituel de Basile se montrait définitivement ennemi à compter de 375 ; et enfin Grégoire de Nazianze s'éloigne de son ami depuis la 'tyrannie' de celui-ci qu'il prétendit avoir subi lors de l'incident de Sasimes, dont l'origine est due à la division de la Cappadoce en deux en 372 par Valens (S. Giet l'a analysé de manière approfondie, *Sasimes : une méprise de saint Basile*, Paris, 1941. Voir aussi Grégoire de Nazianze, *Discours* 43, 59 ; C. White, *Christian friendship in the fourth century*, pp. 61-84 ; Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze : le théologien et son temps (330-390)*, pp. 138-139 ; J. Mcguckin, *Saint Gregory of Nazianzus, An intellectual biography*, pp. 188-189). D'autre part, voir P. Allard, *Saint Basile*, pp. 113-128, pour d'illustres amis de Basile.

[8] Il y a quelques essais qui veulent rapprocher le cénobitisme pachômien du gnosticisme, mais ils restent insuffisants pour prouver l'influence directe de ce dernier sur Pachôme ou ses moines (C. W. Hedrick, «*Gnostic proclivities in the greek life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi library*», *Novum Testamentum* 22, 1980, pp. 78-94 ; un rapprochement littéraire est signalé, par C. Griggs, *Early Egyptian Christianity*, p. 153, entre des images de la Tabernacle dans un discours de Pachôme de *Bo* 29 et celles dans des écrits gnostiques comme l'*Apocryphon de Jean*, l'*Apocalypse de Pierre*, et l'*Evangile de Philippe* ; pour son rapprochement du Monastère Blanc, voir D. W. Young, «*The milieu of Nag Hammadi : some historical considerations*», *VC* 24, 1970, pp. 127-137). En ce qui concerne les Mélètiens, Goehring tente d'argumenter une certaine influence du cénobitisme pachômien à l'égard de leur organisation monastique (J. Goehring, «*Melitian Monastic Organization : A Challenge to Pachomian Originality*», *SP* 25, 1993, pp. 388-395). Si son raisonnement est acceptable, il est sûr au moins que les pachômiens n'étaient pas hostiles à eux (cf. Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 173, 271, 391 et 400). D'autre part, l'antiorigénisme dans la *Vie grecque*, lacune dans *Bo*-S^5 (*Le Corpus athénien de saint Pachôme*, édition de F. Halkin, p. 21 : *La Première Vie grecque de saint Pachôme*, traduction A.-J. Festugière, p. 174. cf. Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 353-355) est anachronique et ne reflète que la position des monastères pachômiens de la fin du IVe siècle (cf. voir notre notice de *Théophile d'Alexandrie*). Un parallélisme littéraire que Lefort veut établir entre Athanase et Pachôme est contesté (voir *supra* ch. 1, n. 159 ; pour Lefort, *CSCO* 151, p. 91, n. 33 et «*s. Athanase écrivian copte*», *le Muséon* 46, pp. 1-33). Il est intéressant de constater que les *Vies* ne connaissent pas un seul voyage de Pachôme vers Alexandrie, bien que son équipe de nautoniers ait fait des visites annuelles, et que tous ses successeurs, Théodore et Horsièse compris, y soient allés été, sauf Pétronios dont la vie est raconté brièvement dans les sources. Quant à la visite d'Athanase au monastère de Tabennêse en 330, elle sera démentie par notre étude, voir *infra* la notice d'*Athanase d'Alexandrie*.

Pour les accusations contre Basile et sur son attitude que l'on appela 'économie', et la position d'Athanase, voir, Grégoire de Nazianze, *lettre* 58, 4-8 ; Pouchet, *Basile*, pp. 243-245 et 493-494 ; B. Pruche, *Traité Sur le Saint-Esprit*, SC *17* bis, pp. 79-110 ; G. L. Kustas, «*Satin Basil and the Rhetorical Tradition* », Fedwick, *Symposium*, pp. 221-222.

fondateurs, qui préconditionnent plus ou moins le cadre de la vie commune qui se développera dans le temps. Ce qui est frappant en tout premier lieu, c'est la confrontation entre une vision de tolérance de Pachôme et une sorte de rigorisme de Basile, et un écart entre les activités des moines et la taille des communautés.

Certains auteurs modernes parlent de la tolérance de Pachôme à l'égard de ses moines-confrères. Mais, cette tolérance au sein des premières communautés pachômiennes s'imprégne d'une vision, celle de l'élargissement des communautés. On pourra voir, dans les *Vies*, des exemples véhiculant cet appel latent à la croissance extérieure. Théodore, à peine entré dans la communauté de Tabennêse a voulu retourner à son couvent d'origine après avoir été déçu par la lâcheté d'un ancien. Pachôme persuada en effet cet ancien frère, dont les visites familiales fréquentes provoquaient la déception d'un novice, de jurer faussement devant Théodore en termes suivants : «s'il s'en va d'ici, il n'en résultera pas de bons bruits (*bonne réputation, Bo* 63) à notre sujet» (*G*^{1} 68).[9] Dans un autre cas, absent de la tradition grecque, le père du cénobitisme discute avec un ancien sur la croissance de la congrégation ; et selon Pachôme, même l'expulsion de l'ivraie' est nécessaire pour la multiplication des moines (*Bo* 107). La condescendance des règles pachômiennes qu'on évoque assez souvent n'en comporte pas moins ce type de vision, malgré le défaut de sa référence directe. En effet, la vision d'élargissement de Pachôme avait une energie intérieure qui dut contribuer à former une grande congrégation et poussa ses membres à s'engager dans de multiples activités, même celles qui conduisirent plus tard les monastères à posséder et construire des bateaux, ce que le fondateur n'aurait certainement pas accepté.[10]

Il n'en est jamais question dans les règles de Basile. On cherchera en vain le souci de l'opinion des gens extérieurs chez le fondateur cappadocien, et on voit au contraire leur mépris dans l'exégèse morale du Ps 118, 85.[11] Il sera au reste impossible de relever une mention directe de la croissance quantitative des moines mis à l'écart, même la moindre suggestion.[12] Cette absence est très cohérente avec le principe de la morale des 'chrétiens' sur lequel Basile veut fonder la vie en communauté : la condamnation de la volonté propre et du contentement de soi (*GR* 7 et 8). Le mot 'ambition' n'aura rien à voir apparemment avec

[9] L'interprétation de cette anecdote doit être faite en tenant compte de la forte personnalité de Théodore (cf. *Bo* 37/*G*^{1} 37 ; *Bo* 38/*G*^{1} 37 et 65). Donc on peut penser que Théodore aurait voulu réellement quitter la communauté si la négligence de l'ancien en question ne fut pas corrigée.

[10] Cf. *Bo* 204. Nous allons retourner à cette problématique dans la notice Théodore.

[11] Voir notre commentaire de la *GR* 5 (*Ajout* 5-2).

[12] Je partage l'avis de B. Gain disant : 'aucun souci de statistiques n'habite l'esprit d'un homme comme Basile' (Gain, *Cappadoce*, p. 138).

Questions et Réponses, alors qu'il peut être transformé en 'vision divine' chez Pachôme qui pousse à entreprendre successivement de nouvelles fondations.[13]

La vision de Pachôme qui voulait faire croître ses monastères était appuyée sur deux éléments, évangélisme et mysticisme, et l'un comme l'autre a été représenté respectivement par ses deux successeurs, Horsièse et Théodore, ce que nous avons déjà établi au chapitre précédent consacré à la lutte de l'orthodoxie pachômienne qui a suivi la mort du fondateur. Malgré l'épidémie qui dévastait souvent les communautés et les famines qui les réduisaient à l'extrême pénurie, malgré une certaine instabilité du *coenobium* que révélent des violences provenant des milieux ecclésiastiques, la personnalité de Pachôme était, à côté des règles d'innovation, la source principale qui attirait beaucoup de ses contemporains dans le cadre cénobitique et qui transforma le couvent de Phbôou en grande communauté. Ses dons d'extase, de prophétie et sa condescendance évangélique sont des thèmes mainte fois évoqués dans les *Vies* qui vantent l'imitation de 'notre père' Pachôme. En revanche, dans les règles de Basile il n'y a pas de mysticisme, ni d'attention spéciale portée à des personnages comme dans les *Vies* de Pachôme, et bien que la congrégation s'organise, au moins au niveau des règles (voir *supra* ch. 5), sans doute grâce à la personnalité et le renom de l'évêque de Césarée.[14] Il est certain qu'on y voit un paradoxe ; les règles de Basile par leur excellence ont eu une influence au-delà des siècles, mais on ne connait pas bien les aspects du cénobitisme basilien même pour l'époque byzantine.[15]

A côté de quelques rapports synchroniques, il est nécessaire de confronter rapidement d'une manière diacronique le courant cénobitique ou ascétique de Thébaïde et d'Asie Mineure pour ne pas perdre l'équilibre historique. Eustathe, futur maître de Basile de Césarée et initiateur du mouvement monastique en Asie-Mineure, suscita dans sa patrie un premier scandale à cause de son habit singulier non conforme à la prêtrise (325/330 ?), alors qu'il existait déjà en Thébaïde une ou deux communautés pachômiennes dont les membres étaient appelés 'tabennésiotes' ; la naissance de Basile (329/330) se situe vers l'époque où le couvent

[13] Pachôme fonda le monastère de Panopolis 'mu par la providence et l'Esprit Saint' (*Bo* 57) ; et c'est d'après une vision' qu'il fait projet d'organiser le couvent de Latopolis (*Bo* 58).
[14] Pour le culte d'Eupsychios, Rousseau, *Basile*, p. 234.
[15] Pour l'influence des Règles basiliennes, voir *supra* p. 160, n. 29. Quatre livres de N. Thierry et M. Thierry consacrés à la Cappadoce ne fournissent pas de renseignements pour l'histoire des monastères basiliens en Cappadoce durant l'époque byzantine (N. Thierry et M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, région du Hasan Dagi*, Paris, 1964 ; N. Thierry, *Haut Moyen-Age en Cappadoce : les églises de la région de Cavusin*, t. *I*, Paris, 1983 ; idem., *Haut Moyen-Age en Cappadoce : les églises de la région de Cavusin*, t. *II*, Paris, 1994 ; idem., *La Cappadoce de l'antiquité au Moyen-Age*, Turnhout, 2002).

de Phbôou est inauguré (vers 330). Le propagande ascétique d'Eustathe avait eu de nombreux échos avant que certains de ses disciples soient condamnés au synode de Gangres à cause de leurs abus commis vers 340, et au moment où en Egypte l'organisation en congrégation des monastères cénobitiques était, semble-t-il, accomplie à travers l'annexion et la fondation nouvelle.[16] En 346, quand Basile, âgé de 15 ou 16 ans, approfondissait son éloquence à Césarée de Cappadoce, après avoir suivi à Néocésarée les cours de son père, Basile l'Ancien, le père du cénobitisme en Thébaïde dut achever sa propre œuvre en cédant, à cause de l'épidémie, sa place à son successeur Pétronios.[17]

[16] Selon *Bo* 70, vers 336-337, la congrégation de neuf monastères vient de s'achever. Mais il faut faire attention à l'arrangement des récits qui ne tiennent pas strictement compte de la chronologie.
[17] Grégoire de Nazianze, *Discours* 43,12-13, *SC* 384, pp. 141-147. L'épidémie, qui arracha la vie à Pachôme et même à son successeur immédiat Pétronios, sévissait en Egypte surtout à l'occasion de la crue du Nil, ce qui se reflète souvent dans les *Vies* (voir W. Scheidel, *Death on the Nile, disease and the demography of Roman Egypt*, pp. 76-79 et 97-99).

CHAPITRE II

PROSOPHOGRAPHIE PACHOMIENNE

* * *

A. Premiers successeurs de Pachôme

* **Pétronios** –voir le monastère de **Thbêou**

* **Théodore**

La personnalité de Théodore est curieuse et il n'a pas l'estime de certains auteurs. Les compilateurs de la cinquième *Vie* sahidique (S^5 et *Bo*) admirent son comportement et défendent aussi, comme on l'a vu plus haut (ch. 2), ses attitudes dans les deux évènements graves, la crise de son usurpation (345) et le révolte en sa faveur (352). Cet aspect est signalé encore par un abrégé de sa vie dans le synaxaire arabe qui suit fidèlement la ligne d'interprétation de Théodore dans la version sahidique concernée.[18] Dans la *Lettre d'Ammon* il se décrit comme un personnage généreux et tolérant. Néanmoins il ne faut pas oublier qu'il existait à la même époque une perspective plus nuancée, voire mystérieuse à son propos, celle de la *Vita Prima*, que l'on n'aura pas besoin d'illustrer à nouveau.

L'image justifiée et honorée de 'saint' Théodore trouve aussi de nos jours les sympathies de quelques auteurs : P. Ladeuze, F. Ruppert, H. Bacht, B. Steidle.[19] Cependant, à côté de

---

[18] Théodore est commémoré le 2 de Bachons (27 avril). Sa commémoration qui est essentiellement une récapitulation de la recension *S5-Bo*, mérite une citation complète (*PO* 16, pp. 350-351). «En ce jour aussi mourut Théodore, disciple de notre père Pachôme, supérieur de la communauté spirituelle. Il prit, dès sa naissance, le froc auprès de lui, montra de la dévotion, du zèle et une obéissance parfaite. Il obéissait au supérieur comme à Dieu, aussi était-il aimé de lui. Il y avait en lui de la grâce et de la consolation pour tous les frères qui étaient dans la communauté, ainsi que de la sagesse et de la science, aussi notre père Pachôme le chargea de leur prêcher, et il était encore jeune. Après la mort du saint père, il fut chargé à sa place de l'administration du convent ; il était extrêmement humble et fuyait la vaine gloire. Il accomplit sa tâche, acheva son service, partit retrouver le Seigneur qui l'aimait et reçut la couronne de la sainteté. Que sa bénédiction soit avec nous et avec le copiste! Amen».

[19] Ladeuze, *Etude*, pp. 193-198 : analyse simple et crédule de la recension copte ; Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum*, pp. 209-233 : examen approfondi dont plusieurs remarques sont toujours valables pour la reconstruction de sa personnalité, bien que notre étude ne soit pas d'accord avec son évaluation décisive (p. 210-211) ; H. Bacht, Bacht, *Studien I*, pp. 21-24 : son point de vue général est loin de rejoindre le nôtre (ch. 2) ; B. Steidle, *Der heilige Abt Theodor von Tanennesi, Erbe und Auftrag* 44, pp. 91-103 : pour lui aussi Théodore est *coadjuteur* d'Horsièse (nous ne l'avons pas consulté directement mais par les citations de H. Bacht *Studien I*, p. 21, n. 62 et 65).

l'évaluation positive, une critique sévère faite par le traducteur de la version arabe Amélineau nous paraît intéressante à rappeler. Pour lui, Théodore «était un homme peu recommandable, ambitieux, violent et hypocrite » : ambitieux, parce «qu'il n'avait rien plus à cœur que de succéder à Pachôme» ; violent, comme le montre la réponse qu'il fit à Pachôme, en s'appuyant sur Lc 14, 26-27, référence à l'abandon de toute famille et «en se déclarant prêt à tuer sa mère (cf. *Bo* 37) » ; «une orgueilleuse hypocrisie et un hypocrite orgueil », car «il savait à merveille se parer des dehors de la plus profonde humilité ».[20]

Nous sommes de notre côté prêt à rappeler quelques mots de celui qui rassembla beaucoup d'admirateurs parmi les moines pachômiens. Comme Ruppert l'a dit à la suite d'Amélineau, et comme les compilateurs ou les auteurs des *Vies* nous le font remarquer, et finalement comme Pachôme lui-même le reconnut publiquement en 337/338 par l'investiture de Théodore à Tabennêse, Théodore avait de la douceur, le talent de la parole et beaucoup d'éloquence.[21] Nous allons citer quelques-unes de ses paroles, qui pourront être révélatrices de sa personnalité.

> «Celui à cause de qui (c'est-à-dire Dieu) nous sommes venus de si loin pour visiter ses esclaves, est capable de diriger aussi cette affaire sans qu'il en résulte du chagrin » (G^1 137 : propre à *Vita Prima*).

> «'T'ai-je jamais chagriné en ce qui concerne l'un de tes préceptes ou commandements ?' Et il ne put s'excuser auprès d'Horsièse tant il pleurait. Il dit encore : 'je ne sais si je t'ai chagriné, non pas toi seulement, mais non plus quelques autre frère...» (G^1 148. cf. *Bo* 206).

> «Est-ce que par hasard en sortant la (c'est-à-dire sa mère) revoir je ne vais pas être pris en défaut devant le Seigneur pour avoir transgressé son commandement écrit dans l'Evangile ? Si c'est non, j'irai ; si cela va être pour moi une faiblesse, à Dieu ne plaire que je la voie ; mais même, si c'était nécessaire de la tuer, je ne l'épargnerais pas, tout comme agirent autrefois les fils de Lévi par ordre du Seigneur transmis par Moïse» (*Bo* 37 : absent à la tradition grecque)

La dernière citation concerne 'la violence' qui a suscité la critique d'Amélineau. Sa parole de G^1 148, qui représente ses derniers mots (27 avril 368), et qui ne peut être reconstituée par son parallèle *Bo* 206, est déjà analysée plus haut (*supra* pp. 99-100). La

---

[20] Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IVe siècle*, pp. XCIV-XCV.

première phrase de G^1 137 dont la circonstance dans laquelle elle est prononcée est opposée à *Bo* 185 suscite un intérêt particulier. Son Sitz-im-Leben peut être situer précisément en 360, puisque la parole a comme arrière plan la fuite d'Athanase et la poursuite du duc Artémios. Quand Théodore descendant le Nil croisa le duc qui montait avec les militaires, il voulait retourner à Phbôou mais des frères nautoniers le persuadèrent de ne pas remonter à Phbôou (*Bo* 185, Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 197).

Or dans G^1 137 ce sont les frères qui voulaient rebrousser chemin, alors que Théodore voulait descendre vers les monastères de Hermopolis en prononçant la parole citée.[22] Mais la vérité est à la tradition grecque dans laquelle Théodore ne voulait pas retourner au moment concerné dans le monastère de Phbôou où sa confrontation avec le duc redoutable eût été inévitable. Hormis cette parole recherchée, G^1 137 contient un élément psychologiquement propre à lui et commun aux deux autres références, qui est l'apologie et la défense pour soi-même au prix d'autrui ou de la communauté. En donnant, dans un moment après son investiture en 352, une catéchèse en ces termes «Dieu donc lui montre sa grâce par le fouet d'une maladie, d'un chagrin, ou de la honte de sa chute (αἰσχύνης τοῦ σφάλματος), afin que, ayant repris conscience, il marche au milieu de l'étroit chemin (cf. Mt 7, 13) jusqu'au terme du passage» (G^1 141), Théodore vante sa sainteté, en alléguant sa maladie, ses larmes si abondantes, et même sa chute en 344 et son espèce d'exil au monastère de Phnoum en 346-352.[23] Et pourtant est-ce que Théodore marcha vraiment, comme selon sa conviction, par 'le chemin étroit qui conduit à la vie'?

Il convient pour l'instant d'établir un tableau de concordance avec Basile de Césarée. Après avoir passé sept ans (336/337-344) à l'administration du monastère de Tabennêse, deux ans à la pénitence, et après s'être retiré au monastère de Phnoum durant six ou sept ans, Théodore, n'ayant été nommé successeur auparavant ni par Pachôme (mai 346) ni par Pétronios (juillet 346), s'investit enfin à la tête de la congrégation en 352, au moment où Basile était prêt à partir de Césarée pour Athènes, et où sa sœur Macrine s'installait à Annisa du Pont pour plusieurs années en pratiquant l'ascèse dite familiale sous l'influence d'Eustathe de Sébastée. Il faut noter que les débuts du gouvernement de Théodore étaient sans doute très

---

[21] Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum*, p. 227 ; Amélineau, *op. cit.*, p. XCV ; *Bo* 69-70 et G^1 77-78. Pachôme conduit Théodore à donner sa première catéchèse et ensuite installer à Tabennêse en tant qu'administrateur, «car sa parole était pleine de grâce en toutes choses» (*Bo* 70 et G^1 78).
[22] Cf. voir l'analyse de Festugière, *La première grecque de s. Pachôme*, pp. 58-60 : selon son lui, *Bo* et G^1 sont indépendants !
[23] cf. *Bo* 186, Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 202, 2-4.

marqués, comme nous l'avons signalé plus haut, par le mysticisme, mais on n'a pourtant jamais vu ce phénomène dans le cénobitisme cappadocien, sauf dans un groupe dit messalien paru en Syrie mais aussi en Asie Mineure à partir des années 70 du IVe siècle, et dont quelques éléments ont été rapprochés de certains aspects du cénobitisme basilien par des savants. On situe en 356-357 le voyage philosophique ou monastique de celui-ci, pendant lequel il n'alla que jusqu'à Alexandrie et n'eut pas d'occasion de contacter les moines pachômiens.[24] Vers 360, date à laquelle Basile assista au concile de Constantinople peut-être en tant que lecteur[25] avec son évêque Dianée, et deux ans plus tard (362) lorsqu'il s'initiait à la vie d'ascèse depuis quatre ou cinq ans en compagnie de certains disciples d'Eustathe de Sébastée, Théodore fonda déjà, à tout le moins, deux autres monastères, Nouoi et Kahior, et celui-ci a été un des réfuges d'Athanase d'Alexandrie en fuite en 363. Basile fut ensuite ordonné prêtre sans problème (vers 364), et écrivit son premier *Ascéticon* avant 368/369 ; en Egypte, les bateliers pachômiens laissèrent un premier document administratif qui nous est parvenu et qui atteste leurs activités de transport du blé fiscal (367/368, voir la notice d'**Anoubion** apotactite) et celui-ci prouve d'autre part l'authenticité de l'*Appendix* des *Vies* où se trouve à plusieurs reprises évoqué le souci des activités maritimes à travers la mention de leurs bateaux.

Théodore que l'on nomme souvent 'coadjuteur' ou 'lieutenant' d'Horsièse, ne put réaliser son désir inconscient ou non et condamné déjà par Pachôme en 345 que lorsqu'il céda aux supérieurs qui voulaient posséder plus que d'autres moines, comme Apollonios, source de la dégénérescence en 352, et *élargir* leurs activités au-delà de la limite prescrite par Pachôme, parmi lesquelles la possession de terres et surtout la fabrication de bateaux (cf. G^{1} 127). «Les frères avaient acquis beaucoup de terrains et aussi, après quelque temps (c'est-à-dire peu après 352), beaucoup de bateaux puisque chaque monastère construisait des navires » (G^{1} 146) ; il faut citer aussi des passages de la recension copte : «Apa Théodore de son côté fit route à pied jusqu'à son arrivée au sud ; car il refusa de monter sur l'une des barques que les monastères s'étaient auquises, parce qu'il ne voulait pas qu'on fabriquât des choses de ce genre dans les

24 Il est étonnant de dire que «the rules of Pachomius' non only influenced Basil of Caesarea...Virtually every monastic order regards Pachomius as its ancestor » (J. Mcguckin, *Encyclopedia of Monasticism*, éd. W.M. Johnston, Chicago et Londres, 2000, p. 986). On trouve dans le *corpus* basilien une seule mention sur 'les Thébains' (*ép* 207, 2.3).

25 Voir S. Giet, «*Saint Basile et le concile de Constantinople de 360* », Extract from *JTS* vol 6, part I, April 1955, pp. 94-99.

monastères » (*Bo* 204), ce rapport fait sourire, car l'apologie besogneuse cherche à cacher le compromis en échange duquel son généralat put se maintenir.[26]

Pourtant cet élargissement, *première étape*, est le résultat inévitable de l'histoire pachômienne, dont le germe fut déjà ensemencé tant dans le système hiérarchique inventé par le fondateur que dans sa volonté, et personne ne put maîtriser son évolution, après la mort du fondateur, ce qui explique la démission d'Horsièse ainsi que le compromis de Théodore.[27] Ainsi, lorsque l'Asie Mineure commença à avoir des communautés régies par ses premières règles cénobitiques sans directe influence du cénobitisme pachômien, celui-ci était en train de s'éloigner d'un des esprit essentiels du fondateur.

*** Horsièse**

Il est originaire du couvent de Šeneset-Chénoboskion (G^1 129). Les *Vies* donnent peu de renseignements sur lui avant qu'il investisse le généralat. Sa digne personnalité et son esprit pénétrant furent reconnues par Pachôme et Pétronios, et ainsi succède-t-il à son prédécesseur en juillet 346, bien qu'il fût assez jeune (à peu près 45 ans).[28] Une fois retiré dans son couvent d'origine en 352, il reprit la direction générale de la Koinonia en 368.

Son gouvernement dépasse largement l'épiscopat de Basile. Celui-ci envoya en 371-372 à Athanase cinq lettres sans réponse directe (ép. 66, 67, 69, 80 et 82), qui tentaient de contribuer à la solution du schisme d'Antioche, alors que le même archévêque d'Alexandrie ne figure pas dans les sources relatives au gouvernement d'Horsièse[29] ; sa présence à Šmoun-Hermopolis en 368 mentionnée dans *Bo* 210 (Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 233) est évidemment fausse, car les compilateurs y appliquent de manière anachronique sa fuite à Hermopolis et Antinoopolis en 363, et d'autre part Athanase s'est replié en banlieue d'Alexandrie dans son dernier exil en 365, sous l'empereur Valens, et pour une période courte.[30] A l'époque où en Asie Mineure la deuxième congrégation du cénobitisme se formait sous l'influence de Basile, 'maître' (διδάσκαλος, l'*ép*, 207, 2.13) des moines, qui accomplissait sa seconde rédaction de

[26] Notre perspective envisage la réponse à la question de Wipszycka, qui écrit que «nous ne pouvons pas non plus savoir exactement ce que voulait Théodore » («*Contribution à l'étude de l'économie de la congrégation pachômienne* », *JJP* 26, p. 181).
[27] Je cite un discours d'Horsièse : «J'en vois parmi vous qui désirent des titres et des gouvernements, qui veulent devenir chefs de maison ou quelques autre chose » (G^1 126).
[28] Cf. G^1 119 et S^{21} (Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 393). Voir la première note de la notice du monastère de **Šeneset**. Si notre raisonnement n'est pas erroné, sa naissance est à dater approximativement vers 300, parce qu'il commenca, selon notre hypothèse, en 321 la vie d'ascèse à Šeneset.
[29] Pour les lettres concernées , voir Pouchet, *Basile*, pp. 241-249.

l'*Ascéticon* (370-378), nous ne sommes pas renseignés sur ce qui s'est passé dans le premier *coenobium*. Mais à travers le généralat d'Horsièse, le plus grand théoricien du cénobitisme pachômien dont l'esprit d'interprétation biblique et cénobitique fit l'objet de louange de Gennadius,[31] la Koinonia égyptienne fut entrée, pour la première fois dans son histoire, dans un contact réel et intime avec le patriarcat alexandrin, à partir vraisemblablement de 387 (voir notre notice de **Théophile d'Alexandrie**). Ce contact conduira les fils de Pachôme à accomplir la *deuxième* étape fondamentale de l'élargissement dans les siècles suivants, laquelle sans doute s'écarte beaucoup de l'esprit de Pachôme attaché au pur laïcisme : le rattachement des tabennésiotes au siège épiscopal d'Alexandrie.

B. Archimandrites pachômiens

*** Bêsarion (ⲂⲎⲤⲀⲢⲒⲞⲚ)**

Il fut sans doute le successeur d'Horsièse à l'époque de Théophile d'Alexandrie (384-octobre 412).[32] Il connut une émeute dont l'origine est attribuée à un certain Victor. Mais il est douteux d'identifier ce dernier à l'archimandrite Victor (voir la notice de **Victor**). Selon S^{15}, il envoie à Théophile d'Alexandrie l'histoire de cette révolte écrite par ses disciples qui ont aussi rédigé la vie d'Horsièse et l'histoire de la Congrégation pachômienne.[33]

*** Jonas le Doux (ⲒⲰⲚⲀⲤ ⲠⲀⲔⲈⲢⲒⲞⲤ)**

L'ostracon de la collection Golénischeff, publié par B. Turaiev fournit son nom après Théodore et Horsièse, successeurs de Pachôme : ⲀⲠⲀ ⲒⲰⲚⲀⲤ ⲠⲀⲔⲈⲢⲒⲞⲤ, ⲀⲠⲀ ⲠⲀϨⲰⲘ.[34] Cette donnée s'accorde mal avec le témoignage de S^{15} qui présente Bêsarion comme successeur immédiat d'Horsièse. Enfin, il n'est attesté nulle part ailleurs comme un des successeurs de Pachôme.

---

[30] *Histoire Acéphale* 5, 6 et *Index* des Lettres festales de 365.
[31] Pour l'évaluation de Gennadius, H. Bacht, «*Pakhôme et ses disciples* », dans *Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique*, coll. *Théologie* 49, pp. 44-45.
[32] *CSCO* 160, n. 40 et Lefort, *Les Vies coptes*, p. 404, p. 19.
[33] Lefort, *Les Vies coptes*, p. 403-404.
[34] Coquin, «*Apa HĀMĀY Martyr pachômien au Ve siècle*», p. 160 : ⲠⲀⲔⲈⲢⲒⲞⲤ est une transcription copte du mot grec ⲡ-ἀκέραιος.

* Pachôme (παϩωμ) le Petit

Il a été archimandrite de Phbôou à l'époque de Cyrille d'Alexandrie (412-444). D'après un *Synaxaire des Coptes*, il se rend à Alexandrie vers 412-415 avec d'autres frères après la réception d'une lettre de Cyrille (voir la notice de **Hamay**). Il est aussi attesté dans un ostracon avec Jonas le Doux.

* Victor (Βίκτωρ / βικτωρ : mort avant 450) [35]

Selon les *Actes coptes du concile d'Ephèse* datés du Ve siècle, Victor, ayant reçu une lettre de Cyrille d'Alexandrie (412-444), part en 431 au monastère de Phbôou pour gagner la capitale de l'Egypte et ensuite Constantinople (§2).[36] Un discours conservé en arabe, attribué à Timothée, patriarche d'Alexandrie rapporte aussi que Victor, supérieur 'des moines de Tabennêse' (c'est-à-dire des Tabennésiotes) a suivi le même itinéraire au même moment. A peine arrivé à Constantinople, Victor, supérieur général de la congrégation pachômienne, est mandé par l'empereur Théodose II (408-450) et il exerce une influence puissante sur l'orientation du concile d'Ephèse, enfin il finit par y imposer la volonté de Cyrille, archévêque d'Alexandrie (*Actes Coptes du concile d'Ephèse*, p. 3). Par rapport à cette légende dorée des *Actes* du concile, l'*Allocution* de Timothée fournit une des raisons pour laquelle Victor s'est montré audacieux auprès d'un empereur au caractère ombrageux : sa mère, alors à la tête actuelle des religieuses pachômiennes, a conçu Victor par l'œuvre de l'empereur Théodose (pp. 41-42).

En revanche, les critiques modernes essayent de dégager des tracas hagiographiques l'image de Victor pour arriver à la réalité historique, qui se résume ainsi. Cyrille d'Alexandrie, alors qu'il va à Ephèse avec Šenoute et d'autres évêques,[37] laisse Victor à Constantinople en

---

[35] Les sources principales : U. Bouriant, *Actes coptes du concile d'Ephèse*, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, tome 8-1 ; A. van Lantschoot, «*Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Eglise de Pachôme à Phbôou*», *Le Muséon* 47, pp. 39-56. Le fragment copte de ce discours est publié en 1895 dans *MMAF* t. 4-2 sous le titre «*Récit sur la vie de Martyrios et sur les cénobites* » (pp. 630-632, suivies de l'introduction de E. Amélineaux, pp. 492-494). Quant à la datation de la mort de Victor, il faut rendre compte que son successeur Paphnuti était au monastère de Canope depuis un an en novembre 451. Il succéda donc à Victor avant 450.
[36] Pour la datation des *Actes coptes* du concile d'Ephèse, W. Kraatz, *Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431*, *TU* 26-2, p. 171 et J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 1312.
[37] Vie de Šenoute, éd. H. Wiesmann, *CSCO* 129, pp. 6-8 (§ 17-21) et surtout 33-34 (§ 129-130). Šenoute est accompagné d'un autre frère, peut-être notaire de son monastère (*CSCO* 129, p. 7: § 18-19. cf. J. Leipoldt,

vue qu'il influence Théodose II (contrairement à l'avis de R. Coquin, les *Actes coptes* ne mentionnent jamais directement la présence de Victor au concile d'Ephèse).[38] Mais la mission de Victor à Constantinople a été malmenée. L'Empereur a persévéré dans son amitié pour Nestorius, ennemi de Cyrille. D'autres partisans de Cyrille sont arrivés à Ephèse en soupçonnant Victor de ne pas accomplir sa mission, voir qu'il s'opposait même à Cyrille. Face à cette accusation, Victor dut se présenter à Ephèse pour se défendre devant le parti de Cyrille. La revendication de son innocence dut être accompagnée essentiellement d'un serment. Les *Actes coptes* et *l'Allocution* arabe ne parlent jamais d'un échec ; mais cette orientation historique est la conclusion de l'analyse de W. Kraatz sur Victor (ὁ ἀγαπητὸς μοναστὴς Βίκτωρ) qui s'appuie sur une lettre de Cyrille conservée en grec et adressée à Théodose II.[39] Après l'arrêt de Victor à Ephèse dans un but défensif, la reconstruction de l'histoire diverge. D'après W. Kraatz, Victor, de retour à Constantinople, rejoigna la manifestation des moines et métropolitains qui obligea Théodose II à déposer Nestorius, évêque de Constantinople. Mais, E. Schwartz pense que Victor commit un parjure à Ephèse qui provoqua son retour au couvent alexandrin de Canope ; Victor en tant que supérieur du monastère de Phbôou est, d'après lui, une exagération littéraire, car il n'était en réalité qu'un moine pachômien de Canope.[40]

Vers 417, Mélanie la Jeune visite Alexandrie et y rencontre 'le très saint abba Victor' (ὁ ἁγιώτατος ἀββᾶ Βίκτωρ), qui est sans doute pachômien.[41] Est-ce le même Victor que le héros des sources coptes et arabes, tel que l'envisage E. Schwartz ? Les *Actes coptes* conservés dans un unique manuscrit original, acheté au XIX[e] siècle à Akmîm pour le compte de la bibliothèque nationale, émanent évidemment des milieux pachômiens. Du vivant de Pachôme, on compte déjà au moins quatre communautés pachômiennes aux environs

Schenute von Atripe, p. 90). Excepté les sources hagiographiques, un apophtegme copte raconte aussi, entre autres, la présence de Šenoute à Ephèse (D. Regnault, *Les sentences des pères du désert, troisième recueil et table*, p. 164, Am 149.2).

[38] «According to the coptic sources, he was present at the council of Ephesus with saint Cyrill and saint Shenute » (R. Coquin, «*Victor of Tabennēsē* », *CopEn*, v. 7, p. 2308). Quant au silence des *Actes coptes* sur la présence de Victor au concile d'Ephèse, voir W. Kraatz, *Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431*, *TU* 26-2, pp. 151 et 157. E. Schwartz suit la reconstruction historique de W. Kraatz selon laquelle la halte de Victor à Constantinople est conçue par Cyrille (*Cyrill und der Mönch Viktor, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 208-4, p. 50). Par contre, dans la vie de Šenoute, cela n'est pas suggéré (Vie de Šenoute, éd. H. Wiesmann, *CSCO* 129, p. 7 : § 18, pp. 33-34 : §§ 33-34).

[39] W. Kraatz, *op. cit.*, pp. 152-161. J. Hefele doute de l'identité commune du Victor des *Actes Coptes* avec celui de la lettre de Cyrille, ὁ ἀγαπητὸς μοναστὴς Βίκτωρ. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. *II*, pp. 1309-1320, en particulier, p. 1311.

[40] E. Schwartz, *op. cit.*, p. 50-51.

d'Akmîm (= Panopolis), qui partagea au IVe-Ve siècle le rôle de centre culturel avec Alexandrie (voir *supra* pp. 81-83). On sait qu'il y avait au début du Ve siècle des frères d'élite qui s'adonnaient à la calligraphie (Pallade, *HL* 32, 12). Et l'an 459 est le *terminus postquem* du *Discours* de Timothée adressé à Phbôou. Il n'est pas vraisemblable que les sources pachômiennes datées du Ve siècle, transforment un moine ou un supérieur de monastère en tête de la congrégation pachômienne. L'exagération littéraire est évidemment une des caractéristiques de la bibliothèque pachômienne. Mais si on croit que la glorification se fait sous la fausseté au point qu'un supérieur général encore vivant dans la mémoire cède la place à un moine, cette croyance ne va pas avec le sentiment des pachômiens qui étaient en général très fiers des successeurs de Pachôme, père du cénobitisme. De plus, on connaît Victor l'archimandrite de Tabennêse par la vie de Šenoute.[42]

Victor est présenté selon les sources tantôt comme l'archimandrite de Tabennêse tantôt comme le supérieur de Phbôou, et ce point a été l'objet principal de la discussion des savants.[43] Cette polémique n'a aujourd'hui plus de signification, car nous savons que le nom de Tabennêse symbolise la congrégation des monastères pachômiens et que dès le début du cénobitisme pachômien les moines pachômiens étaient connus comme *Tabennésiotes* (voir *supra* pp. 46-48). L'archimandrite de Tabennêse doit donc être compris comme celui 'des moines de Tabennêse', c'est-à-dire, 'des Tabennésiotes'.

Un point fort solidement établi est le fait que Victor, archimandrite de Phbôou fut présent à Constantinople en 431, quel que fut son rôle dans le palais royal.[44] Sa présence à Ephèse et son serment devant les partisans de Cyrille semblent être historiques, quoi qu'il soit arrivé ensuite. L'embellissement de Victor se fonde sur ce noyau essentiel et réel. Toutefois, l'imagination littéraire des moines pachômiens est autre qu'une falsification sans signification, parce que même quelque chose de faux ne manque pas d'une certaine actualité.

La Thébaïde, fort éloignée du centre de l'Empire, était considérée comme le bout du monde. L'isolement géographique qui limite plus ou moins les activités des moines cénobites

---

[41] D. Gorce, *Vie de Mélanie*, *SC* 90, p. 201, n. 2.

[42] E. Amélineau, *Vie arabe de Šenoute*, *MMAF* 4-1, p. 431 : 'anba Victor, archimandrite de Tafnis'.

[43] A. van Lantschoot, «*Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Eglise de Pachôme à Phbôou*», *Le Muséon* 47, p. 18, n. 5 et p. 19, n. 17 ; W. Kraatz, *op. cit.*, pp.162-169 ; E. Schwartz, *op. cit.*, p. 50 ; P. van Cauwenbergh, *Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe*, p. 153.

[44] Dans le *Panégyrique de Macaire de Tkôou* dont l'auteur est probablement Theopistus, prêtre de confiance de Dioscore (T. Orlandi, «*Theopistus* », *CopEn*, p. 2254), le rôle de Victor à Constantinople est décrit, semble-t-il, comme dans les *Actes coptes*. Voir la note des sources de **Victor**.

cesse de les empêcher dans la legende dorée de Victor. Le supérieur général des monastères pachômiens est le fils naturel de l'empereur. Sa mère qui connut autrefois Théodose II est la supérieure générale. 'Le pieux Théodose', exultant à l'idée de 'trouver une postérité dans Sion et une famille dans la Jérusalem céleste', dit à son fils Victor mais en confidence qu'il lui soumettra tout son empire. Pourtant, le fils de Pachôme s'excuse de ne pas porter la couronne impériale. En revanche, il a un grand souci contre les hérétiques pernicieux. L'empereur laisse Victor rester au palais royal, en offrant à la disposition de son monastère une partie du palais, alors qu'il envoie Cyrille et Šenoute à Ephèse ; les nouvelles provenant d'Ephèse ne parviendront à Théodose que par l'intermédaire de Victor : ainsi, l'empereur n'écoute aucune personne, sauf Victor. Enfin, Victor, en tant que successeur de Pachôme, joue un rôle éminent lors du troisième concile œcuménique d'Ephèse. C'est lui qui engagea l'empereur à exiler Nestorius en Egypte. Après le concile, l'empereur accorde à Victor plusieurs faveurs. Il lui donne de la terre ainsi qu'une énorme quantité de matériaux de bonne qualité pour qu'il puisse édifier une magnifique basilique à Phbôou. Les notables de l'empire lui fournissent aussi en cadeaux de nombreux vases précieux pour le même édifice. Théodose autorise la construction d'une citadelle contre les Barbares. Il fait installer, d'ailleurs, à Phbôou un tribun accompagné de quatre-vingt soldats pour exécuter ce que lui ordonne Victor ; ainsi, 'l'empereur lui remit le pouvoir sur toute la terre d'Egypte'.

Le message que relaie ce résumé de Timothée d'Alexandrie est signifiant. Le mouvement cénobite à peine commencé un siècle avant entre maintenant dans un tout autre aspect avec l'avènement de Victor. A l'époque de Pachôme, fondateur du cénobitisme, et de ses successeurs immédiats, leurs monastères n'étaient que des endroits isolés des centres de l'Eglise catholique et de la politique impériale, parfois même leurs victimes. Pachôme dut se défendre devant des évêques de la région au 'synode local' de Latopolis[45] qui s'achève dans une violence sanglante. Les autorités ont réquisitionné le bateau des moines pachômiens quand Théodore descendit le Nil avec ses frères (S^5 119 : Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 265). Les *Vies* gardent des souvenirs qui rappellent, au niveau du monde de l'Eglise et de la politique impériale, les difficultés du cénobitisme naissant. Mais, la récapitulation attribuée à Timothée d'Alexandrie situe le cénobitisme pachômien dans un contexte opposé. Il ne s'agit pas d'un synode local, ni de la puissance ducale de la Thébaïde ou de l'Alexandrie. La scène où joue le moine copte se déroule dans la capitale de l'Empire et plus précisément dans la résidence

royale. Le fils de Pachôme manipule l'empereur qui reste l'ami de Nestorius pour le déposer et il se présente comme un héros de l'orthodoxie de l'Eglise. Le concile oecuménique d'Ephèse est mené ainsi par l'intervention décisive du cénobite du monastère de Phbôou. Enfin, Phbôou n'est plus un lieu isolé. Le village des moines, connu jadis sous le nom du 'coenobium' est devenu un centre politique en même temps qu'ecclésiastique. On trouve sûrement dans l'exploit de Victor, raconté brièvement par Timothée, la volonté des tabennésiotes, de sortir le monastère de Phbôou de son isolation géographique et de le mettre même au centre de ce courant. Le concile d'Ephèse et la présence de Victor à Constantinople furent une belle opportunité pour réaliser cet idéal, au moins, de manière littéraire : les fils de Pachôme, 'père du cénobitisme', restés coincés en marge de la vie politique et sociale de l'Empire malgré leur renom monastique et spirituelle, jouent désormais un rôle d'agents spéciaux au delà des vallées du Nil.

La dédicace de la basilique de Phbôou de l'époque de Martyrios, successeur de Victor l'archimandrite constitua une autre occasion de voir exprimer la hantise des moines pachômiens. Selon l'*Allocution* de Timothée, les patriarches occupant les quatre sièges (Alexandrie, Rome, Ephèse et Antioche) sont invités à la dédicace de Phbôou par l'empereur Léontius I (457-474) et le nombre total des évêques y ayant assisté est de huit cents vingt-quatre.[46] Au début du IVe siècle, on compte en Egypte une centaine d'évêques, chiffre resté à peu près constant.[47] Le nombre des évêques, huit cents vingt-quatre, comprendrait presque la totalité de tous les évêques de l'empire, ce qui montre évidemment qu'il y a exagération. De plus, la dédicace de l'église de Phbôou est la dernière mission divine des trois évêques de Rome, Antioche et Ephèse, et du pieux duc et de sa femme : ils meurent à Phbôou après la dédicace et ils sont ensevellis dans le cimetière du monastère. Cette histoire légendaire du monastère de Phbôou le présente comme un des centres ecclésiastiques de l'empire. Enfin, le *Discours* de Timothée et les *Actes coptes* du concile d'Ephèse qui sont tous deux fabuleux, constituent un aspect de **'l'idéologie d'élargissement'** des moines pachômiens qui espéraient s'engager dans les affaires de l'Eglise et de l'Etat au-delà de leur caractère laïc et de la limite géographique de la Haute Egypte.

[45] Il faut nuancer le terme 'synode' d'après le point de vue de A. Martin, car il n'est pas pertinent d'appliquer pour l'Egypte l'expression 'synode local' en dehors d'Alexandrie (A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle*, p. 681).

[46] Ce récit est 'faux et impossible' (E. Amélineaux, *MMAF* t. 4-2, p. 494).

[47] Maraval, *Le christianisme*, p. 67.

Quelles sont les sources de ce résumé de Victor, raconté par Timothée, conservé en version arabe et dont le fragment copte est conservé ? Les *Actes coptes* sont fort mutilés, et cet état ne permet pas d'identifier la source de l'*Allocution* de Timothée dans les *Actes coptes.* Pourtant, on peut relever au moins un point capital qui fait converger les deux textes. Ni les *Actes coptes* ni l'*Allocution* ne mentionnent la présence de Victor à Ephèse ; il séjourne toujours au palais royal au cours du concile d'Ephèse. Les activités de Victor constituent un parallèle entre les deux sources.[48] Il est donc probable que l'*Allocution* de Timothée est un résumé essentiel des *Actes coptes.* On a discuté si Timothée est Elure (457-460 ; 475-477) ou Salofaciol (460-475 ; 477-482).[49] Je pense que ce Timothée est Elure à la suite de van Lantschoot. Il dit dans son *Allocution* que le monophysite Dioscore (444-451), archévêque d'Alexandrie est 'mon cher Apa Dioscore'. Timothé l'Elure était prêtre d'Alexandrie à l'époque de Dioscore. Il lui resta donc fidèle, même lorsque ce dernier fut déposé au concile de Chalcédoine (451).[50] Donc, Timothée doit être monophysite, et non pas l'archévêque surnommé 'Salofaciol' attaché à la foi de Chalcédoine. Enfin, les *Actes coptes* doivent exister dès la moitié du V[e] siècle.

* **Paphnuté** (ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ : mort vers 452)

L'*Allocution* de *Timothée* est conservée intégralement en arabe et partiellement en copte. Sur le successeur immédiat de Victor à Phbôou, A. van Lantschoot constate une divergence, qui reste inexpliquée (p. 45, n. 17). D'après le texte arabe, Victor est allé en Asie Mineure (peut-être à Gangres) où Dioscore d'Alexandrie est exilé et «il trépassa dans cet endroit et on lui donna pour successeur le saint Apa Martyrios » (van Lantshoot, p. 45). Par contre, le fragment copte conserve ses premières lignes qui commencent ainsi : «...Rakoti et l'on plaça

---

[48] Il est intéressant de constater dans le *Panégyrique de Macaire de Tkôou* la même présence de Victor dans le palais royal de Constantinople. E. Amélineau, *Panégyrique de Macaire de Tkôou*, *MMAF* 4-1, p. 133 : « Apa Victor, l'archimandrite de Tabennêse et l'abbé Dalmace priaient mon père (Cyrille) d'entrer dans le palais » mais Cyrille dit ne pas y entrer jusqu'à ce que le nom de Nestorius soit effacé de l'empire (dans l'édition moderne de D. W. Johnson, *A panegyric on Macarius*, *CSCO* 415-416, X, 7, p. 64). La description fragmentaire du *Panégyrique* ne s'accorde pas avec l'hypothèse de W. Kraatz.

[49] D'après van Lantschoot, c'est le monophysite Timothée Elure qui était opposé au concile de Chalcédoine (*op. cit.*, p. 22 et p. 45, n. 16) et qui fut exilé par Léon I (457-474). Par contre, P. van Cauwenbergh pense qu'il s'agit de Timothée Salofaciol attaché à la foi de Chalcédoine (*Etude sur les moines d'Egypte d'Egypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe* p. 154) à la suite de Ladeuze (*Etude*, p. 205).

[50] M. Simonetti, «*Timothée Elure*», *DECA*, pp. 2451-2 ; voir aussi T. Böhm, «*Timotheus von Alexandrien (Aelurus)* », *LACL*, p. 607.

le vieillard saint Apa Martyrios sur le monastère à la place d'Apa Panouté (ⲡⲁⲛⲟⲩⲧⲉ) » (l'édition de E. Amélineau, p. 630).

En effet, Apa Paphnuté est bien attesté dans le *Panégyrique de Macaire de Tkôou*. Ce Panégyrique attribué à Dioscore d'Alexandrie rappelle plusieurs fois dans son discours le nom de Paphnuté qui constitue avec Théopiste d'Alexandrie ses interlocuteurs : ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ, ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲇⲉ ⲡⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ et ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (*CSCO* 415, XIII, 6 ; XV, 2 et 3) ; dans l'édition bohaïrique de E. Amélineau, la dernière occurrence devient ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲫⲛⲟⲩϯ ⲇⲉ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲃⲏⲛⲛⲏⲥⲓ (p. 154). Donc, Paphnuté est évidemment le supérieur général du monastère de Phbôou, mais il n'est pas simple supérieur du monastère de Canope comme l'affirme D. W. Johnson, éditeur moderne des recensions sahidiques.[51]

C'est par Paphnuté dans le *Panégyrique de Macaire de Tkôou* qu'on arrive à bien comprendre la problématique de la divergence de l'*Allocution de Timothée*. Le scribe arabe, n'étant pas renseigné par l'histoire de Paphnuté, remplace son nom par Victor, et ainsi Victor va, dans la version arabe, à Gangres au lieu de Paphnuté. Il est bien donc naturel de corriger la version arabe par le fragment copte. Enfin, le gouvernement de Paphnuté, successeur immédiat de Victor, a été sans doute court.[52]

Paphnuté était 'un adhérent fervent' de Dioscore d'Alexandrie.[53] Il séjournait à Canope depuis environs un an, lorsqu'en octobre 451, le concile de Chalcédoine déposa Dioscore. En novembre 451, l'empereur Marcien (450-457) convoque un synode locale d'Alexandrie en vue d'élire le remplaçant de Dioscore.[54] Macaire de Tkôou, ami de Dioscore, vient à Alexandrie pour le synode et Paphnuté l'emmène à son couvent de Canope pour demander des nouvelles récentes de Dioscore. Ce dernier écrit à Paphnuté sur sa situation misérable. Enfin, Paphnuté

---

[51] *CSCO* 416, p. 1, n. 3 : «Paphnutius is the superior of the Pachomian monks at Canope mentioned in the 'Histoire de Dioscore' (Nau, *Journal asiatique*, p. 297, n. 1) ».

[52] R.-G. Coquin, «*Paphnutius*», *CopEn*, p. 1882.

[53] Gascou, *The Metanoia*, p. 1609. L'histoire de l'amitié entre Paphnuté et Dioscore est connue par le *Panégyrique de Macaire de Tkôou MMAF* 4-1, pp. 155 ss. (éd. de E. Amélineau) et *CSCO* 415-416, XV, 3 ss. Voir aussi l'introduction de E. Amélineau, *MMAF* 4-1, p. XXIV.

[54] Enfin, Protérios souscrit le *tome* de Léo, et il est investi de l'évêché d'Alexandrie (E. Amélineau, *MMAF* 4-1, pp. 154 ss. ; *CSCO* 415-416, XV, 5 ss). Pourtant Protérios était un des hommes de confiance de Dioscore (P. Maraval, *Le christianisme*, p. 396).

visite l'évêque exilé à Gangres pour le consoler, peut-être en 452.[55] Il y meurt bientôt, avant la mort en 454 de Dioscore en exil.[56]

*** Martyrios**

Sous le généralat de Martyrios, la construction de la basilique de Phbôou qui avait été commencée à l'époque de Victor fut achevée et l'église fut consacrée. Il semble que son voyage à Constantinople pour voir Léon I (457-474), rapporté dans la *Vie* bohaïrique de Šenoute,[57] concerne l'acheminement des travaux de la basilique de Phbôou (pour le rapport archéologique de la basilique, voir la notice du monastère de **Phbôou**). Dans une autre anecdote où il visite de nouveau apa 'prophète' Šenoute, Martyrios l'archimandrite de Phbôou (ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉⲫⲃⲱⲩ) est accompagné d'un soliste (ⲟⲩⲫⲁⲗⲧⲏⲥ), sûrement pachômien, qui chanta des psaumes à la synaxe du Monastère Blanc.[58]

*** Pshintbahsé (ⲡϣⲓⲛⲧⲃⲁϩⲥⲉ)**

Son nom est évoqué dans une *Vie* d'Abraham de Faršout : «après la mort de Pshintbahsé, les frères établirent à sa place Apa Abraham », bien que, selon un fragment sahidique traduit par Lefort, cela n'advint qu'au bout du schisme qui se produisit dans la congrégation après la mort de Pshintbahsé.[59] Ce dernier qui dirigea au début du VIe siècle 24 monastères dans l'*ordo* est donc le prédécesseur d'Abraham.[60]

---

[55] Selon le *Panégyrique*, Paphnuté visite Dioscore exilé pour annoncer la mort de Macaire de Tkôou (E. Amélineau, p. 92 ; *CSCO* 416, p. 1), qui peut se situer peu après l'élection de Protérius, archévêque catholique (*CSCO* 416, XV, 8 : sa mort est provoquée d'un coup de pied d'un certain Sergius, courrier venu de Constantinople, sur ses organes sexuels).

[56] «Un ange du Seigneur apparut au saint Apa *Paphnuté* (il faut lire Paphnuté à la place de Victor) et lui dit : Lève-toi, prends du pain corporel et va chez le patriarche ; console-le car il est extrêmement triste, lui et ses enfants. Il se leva en hâte, alla à l'endroit où le patriarche était exilé... Il trépassa dans cet endroit et on lui donna pour successeur le saint Apa Martyrios» (van Lantschoot, p. 45).

[57] H. Wiesmann, *Vie de Šenoute*, *CSCO* 129 (traduction latine du texte bohaïrique, *CSCO* 41, éd. J. Leipoldt), p. 20 (§ 74) : «Aliquando autem etiam apa Martyrius (archimandrita) Phbou profecturus Constantinopolim ad regem, cum in regionem monasterii pervenisset, dixit, 'Volo priusquam in septentrionem commeem, divertere ad salutandum patrem meum prophetam apa Sinuthium' ».

[58] *idem.*, p. 26 (§ 93).

[59] *Vie d'Abraham*, éd. E. Amélineau, *MMAF* 4-2, pp. 743-744 ; Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 406 (S^{17}).

[60] Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 406 (S^{17}).

* Abraham (ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ) de Faršout[61]

Appelé ⲁⲡⲁ, ⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ, ou ϩⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡⲃⲟⲟⲩ, il est originaire du village de Faršout du nome de Diospolis. Devenu moine à Phbôou, il a succédé à l'archimandrite Pshintbahsé, probablement par une élection, et non pas par la nomination de son prédécesseur, qui était la manière courante de procéder à la succession d'un archimandrite au début de la congrégation pachômienne. Convoqué à Constantinople vers la moitié du VI[e] avec d'autres moines monophysites de Syrie et d'Egypte par l'empereur Justinien (527-565),[62] Abraham refusa d'accepter la foi chalcédonienne et il ne put plus en conséquence retourner à son monastère de Phbôou ; l'empereur Justinien expulsa *manu militari* les moines anti-chalcédoniens de la maison mère des monastères pachômiens. Abraham fonda donc un monastère cénobite aux environs de Faršout, son pays natal, et suivant la règle de Šenoute.[63] Il mourut vers 580. Cependant le monastère de Phbôou subsista encore sous les moines chalcédoniens. C'est par le *Synaxaire arabe* qu'on connaît un certain Elie établi au couvent de Faršout d'Abraham.[64]

Crum appelle Abraham 'the last orthodox archimandrite of Phbôou', [65] en associant non sans réserves le livre 'sur la fin de la communauté' (ⲁⲡⲁ ⲡⲁϩⲱⲙ ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲁⲏ ⲛ̄ⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ) dans le catalogue de la bibliothèque du monastère de **saint Elie du Rocher** à l'expulsion d'Abraham et de ses moines. L'expulsion d'Abraham a eu d'autres effets. Grâce à lui, les règles cénobitiques, surtout de Šenoute, sont devenues plus familières dans la région de Haute Egypte.[66] Le terme 'archimandrite' utilisé dans les milieux du monastère d'Epiphanius ne désigne pas Epiphanius, mais les successeurs, semble-t-il, de Pachôme, père du cénobitisme.[67] La communauté cénobite fondée à Faršout par Abraham est appelée

---

[61] On a plusieurs notices sur Abraham excepté d'E. Amélineau. P. van Cauwenbergh, *Etude sur les moines d'Egypte*, pp. 154-156 ; A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Egypte des Byzantins aux Abbassides.* p. 43 (elle fournit une bonne bibliographie) ; Coquin, «*Abraham*», *CopEn*, pp. 11-12.

[62] Voir P. Maraval, *L'empereur Justinien*, ch. VII, pp. 106-120 : son entreprise religieuse qui a tenté d'unir l'Eglise n'a pas réussi.

[63] Voir Ladeuze, *Etude*, p. 214.

[64] Anbā Elie est fêté au treize de Kihak (9 déc.) (*PO* 3, pp. 436-441, surtout, p. 440).

[65] Crum, *The monastery of Epiphanius at Thebes*, *I*, p. 137, n. 6.

[66] *Idem.*, p. 137.

[67] *Ibid.*, p. 130. Il semble qu'en Haute Egypte, à peu près depuis le V[e] siècle et avant le VI[e] siècle, le mot 'archimandrite' était utilisé notamment pour les successeurs de Pachôme et de Šenoute ou pour le chef d'une communauté de cénobites. (même dans les monastères pachômiens, il ne peut pas remonter avant le gouvernement d'Horsièse). Il imprègne peu à peu la communauté des anachorètes ; Apa Paulos, supérieur thébain au VIII[e] siècle d'un groupe d'anachorètes, est appelé ainsi 'archimandrite' (W. E. Crum et G. Steindorff, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djeme*, n° 106). Mais dans d'autres régions de l'Empire,

μοναστήριον dans les milieux du *laura* en Thébaïde d'Epiphanius alors même que celle-ci n'est jamais désignée par ce terme [68] ; l'expression μοναστήριον est une des expressions plus fréquentes dans la tradition pachômienne authentique.[69] On peut donc se demander à juste titre si le cénobitisme est plus familié en Haute Egypte à la suite de la nouvelle fondation d'Abraham.

*** Paul**

A l'époque de son gouvernement, Badâsyous et Yousâb prirent l'habit monacal à Phbôou.[70] Il n'est pas claire que l'archimandrite de Paul puisse être Apa Pous (ⲁⲡⲁ ⲡⲟⲩⲥ) classé juste après Apa Abraham dans un ostraca copte, qui présente une liste des archimandrites de Phbôou.[71] En tout cas, je suis convaincu que son généralat ne remonte pas avant la fin du VIe siècle et le début du VIIe siècle, car l'existence des villageois de Fâw le fixe au plus tôt à la veille de la conquête arabe (Voir les notices **Badâsyous**, **Yousâb** et le monastère de **Phbôou**).

C. Supérieurs des monastères.

*** Anatolios**

P. *Cair. Masp.* II 67168 datable de 566-570, mentionne un certain Anatolios, 'très aimé supérieur' (προεστώς) du couvent pachômien de Pouinkoréos dans le nome Hermopolite (voir le monastère de **Pouinkoréos**).

*** Jean (Ἰωάννης) I**

---

ce terme, originaire de Syrie et de Mésopotamie, s'enracine plus vite dans les communautés monastiques, soit du *coenobium* soit du *laura*. Cf. E. Wipszycka, «*archimandrite*», *CopEn*, pp. 192-194.

[68] *Ibid.*, p. 127. «The few examples of μοναστήριον cannot in any instance be related to the community of Epiphanius».

[69] Voir *supra* la note sur le terme ἡ ἀδελφότης de la *GR* 5 et la lettre 223 de Basile de Césarée.

[70] *PO* 11, pp. 667-670.

[71] Timm, *CKA*, p. 2441.

Il est très probablement le supérieur du monastère d'Aphroditô et d'un autre dans la région Aphroditô-Kom Ichqaou au VIe siècle. Jean envoie au supérieur de la Metanoia, Georges, un rapport signalant l'expulsion d'un moine nommé Ménas (86.3-4). Il n'est pas chargé d'une mission d'inspection comme André, auteur du *P. Fouad* 87, car celui-ci se présente à ce moment-là dans le monastère d'Aphroditô (86.6) (voir la notice d'**André**). La lettre elle-même nous fait supposer que Jean est le supérieur de l'Aphroditô, car l'expulsion est de la compétence de la tête du monastère (cf. G^{1} 38). C'est peut-être aussi lui qui est l'auteur de la lettre de politesses, *P. Fouad* 88 (voir 4.2).

H. Marrou n'a pas pensé que Jean fusse le supérieur de l'Aphroditô (l'édition du *P. Fouad*, p. 184). A son avis, Jean est seulement «un moine appartenant à la communauté d'Aphroditô, un personnage sans doute assez notable de celle-ci » à cause de la datation de la pièce *P. Fouad* 86. Selon lui, elle date d'entre le 21 et le 24 février, de peu antérieure aux lettres 87-88 du 27 février (l'édition du *P. Fouad*, p. 187). En effet, le supérieur de l'Aphroditô est dans le *P. Fouad* 87 un certain Jérémie (87.29) et donc Jean ne peut pas avoir cette fonction, selon H. Marrou. Toutefois, sa datation est fort loin d'être confirmée. Le texte ne dit que «le 27 du présent mois» (κατὰ τὴν εἰκάδα ἑβδόμην τοῦ παρόντος μηνός, 86.1-2). Et il n'y a aucun autre indice pour le dater 'en février' par rapport aux lettres suivantes. Tout ce qu'on peut supposer de cette lettre, c'est le fait que Jean était supérieur du couvent d'Aphroditô à un moment où Georges et André jouaient des rôles primordiaux pour ses filiales dans la région d'Aphroditô-Kom Ichqaou.

Il me semble également que l'auteur de la lettre 86 soit le même que celui de la lettre 88. En effet, Jean, auteur de la lettre 88 ne s'investit pas à la tête du couvent d'Aphroditô, parce que nous connaissons, lors de l'envoi du *P. Fouad* 88, l'existence de Jérémie son supérieur. Je suppose que les filiales de la Metanoia dans la région d'Aphroditô- Kom Ichqaou comptent au moins trois communautés (voir la notice des **monastères pachômiens aux environs du village d'Aphroditô-Kom Ichqaou**) et notre Jean du *P. Fouad* 88 serait un supérieur d'un autre monastère dans la région, qui ne s'identifie pas sûrement au Stratonikis, puisqu'il n'est pas au courant de l'attitude de ses frères. Les suscriptions des 86 et 88 se rapprochent (voir la note de la notice de **Georges**). Jean salue encore le 'père commun' (κοινὸν πατέρα) et la 'mère commune'(κοινὴν μητέρα) qui sont deux têtes de la congrégation pachômienne et qui font un séjour à la Metanoia ; ce qui exclut Jean du rang des moines ordinaires. Ainsi contrairement à l'avis de H. Marrou selon lequel Jean est moine du monastère d'Aphroditô, tous ces repères conduisent à renforcer notre hypothèse (l'édition du *P. Fouad*, p. 197).

*** Jean (Ἰωάννης) II**

Jean, 'très pieux supérieur' (εὐλαβέστατος προεστώς : *P. Lond.* V. 1686, 8) ou 'très aimé de Dieu Apa moine et supérieur' (θεοφιλέστατος Ἄπα μονάζων προεστώς : *P. Cair. Masp.* 67170, 6-7 et 67171, 7-8), représente, en 564-565, son couvent pachômien de Tsmîne dans le nome Panopolite, lors des contrats d'achat et de location de terre avec des séculiers.

*** Jérémie (Ἰερημίος)**

Il est probablement d'abord supérieur (προεστώς) du monastère de Stratonikis (dans la première indiction, 87.23) ensuite celui d'Aphroditô (dans la deuxième indiction, 87.29 ; 87. 33). Les frères de Stratonikis imputent à Jérémie la faillite économique de l'année précédente du Stratonikis devant un certain comte Jean et André, moine chargé de surveiller les monastères dans le nome Antaioupolite (87.11-17). Selon eux, le déficit de l'an précédent était environ de 714 *solidi* en valeur monétaire (21-26) dont plus de la moitié doit être payée en faveur du 'premier monastère' de Phboôu.[72]

H. Marrou ne doute pas que Jérémie fut le supérieur du couvent de Stratonikis, avant de s'investir à la tête d'Aphroditô.[73] Pourtant, le terme διοίκησις qui se réfère au rôle de Jérémie à Stratonikis, peut nous permettre de voir sa qualité d'économe', car on sait bien que l'administration matérielle des églises et des monastères revenait, à l'époque byzantine, à un agent spécialisé, l'οἰκονόμος.[74] Selon le dictionnaire grec de Liddell and Scott, le mot peut signifier soit 'generally internal administration' soit 'especially financial administration' (l'éd. de 1968, p. 432). Dans le contexte du *P. Fouad* 87, le mot διοίκησις (87.14 et 22)[75] a surtout le sens d'administration financière du monastère plutôt que celui de direction spirituelle. La congrégation pachômienne avait un comptable, appelé οἰκονόμος (ϵικωνωμοc), dont le rôle

---

[72] Dans l'édition de *P. Fouad*, le mot βαν (87.18 et 21) était incompréhensible. J. O'callaghan lit le mot 87.18 comme Stratonikis (*BL* 6, 41). Mais J. Gascou identifie le mot avec le monastère de Phbôou, Βαῦ («*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, pp. 169-171). Dans les *Vies* grecques de Pachôme, le monastère de Phbôou est Βαῦ ou Παβαῦ. Voir l'index de l'édition de Halkin. Le mot νομίσμα ne désigne pas *aurei* mais *solidi* (voir la même étude de J. Gascou, p. 165, n. 1).

[73] L'édition de H. Marrou, p. 190 ;.

[74] J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, pp. 167.

[75] On voit le même mot apparu à 87. 20 dont le sens est différent d'autres cas qui sont compris plus général. Ἡ διοίκησις (87.20) s'explique bien par rapport du monastère de Phbôou (τοῦ πρώτου μοναστηρίου τῆς Βαῦ) (87.20) (J. Gascou, *idem.*, pp. 168-178. Voir aussi la notice du couvent de Phbôou).

principal était de tenir le compte financier (*G¹* 114 et *S⁷*, *CSCO* 99 et 100, p. 91,2).[76] Dans ce sens, il se peut que Jérémie soit 'économe'[77] de Stratonokis. D'autre part, le mot διοίκησις est utilisé par le biographe de Pachôme pour se référer au gouvernement général des monastères (*G¹* 130,26). Curieusement, le mot n'apparaît qu'à l'édition de Halkin 1932, alors que l'*Atheniensis* daté du Xe-XIe ne l'utilise pas.[78] En tout cas, le texte du *P. Fouad* 87 qualifie, semble-t-il, Jérémie de supérieur de son ancien monastère.[79]

*** Georges (Γεωργίος)**

Il est supérieur de la Métanoia (προεστώς Μετανοίας) au VI[e] siècle. Les trois lettres adressées à lui contiennent clairement son nom ainsi que sa fonction dans la Metanoia, sauf un cas exceptionnel où n'apparaît pas le nom du monastère (*P. Fouad* 87).[80] Pourtant, l'identification du monastère concerné ne soulève aucun problème. La lettre suivante (*P. Fouad* 88) fut écrite à la même date que la précédente, Φαμενώθ γ΄, ἰνδικτιῶνος β΄ (87. 33 ; 88.14), c'est-à-dire le 27 fév. de la deuxième indiction.[81] Au surcroît, l'expéditeur du papyrus 88 rappelle le nom de l'auteur de la lettre précédente, en écrivant que sa lettre profite du départ du moine-messager (88.1-2) qui emporte la lettre principale (*P. Fouad* 87). Finalement, le *P. Fouad* 87 a comme destinataire le même personnage que le suivant, le supérieur de la Metanoia, Georges.

---

[76] Il s'agit ici d'un économe général. On connaît aussi un économe (οἰκονόμος) de l'église de Tentyra (*G¹* 40), qui s'appelait Dionysios, un des chers amis de Pachôme, venu à Tabbennêse pour contester une nouvelle coutume des moines cénobites ordonné par Pachôme (*G¹* 40 ; cf. *G¹* 41). Les évêques se servaient d'une chancellerie, qui tenait la comptabilité, entretenait la correspondance, rédigeait des documents, etc. (Wipszycka, *Les ressources*, pp. 147-148).

[77] En effet, il faut noter que dans les premières années des monastères pachômiens le mot 'économe' a un sens plus large que l'usage de l'époque tardive. *G¹* 54 fournit deux exemples intéressants. Dès la fondation du monastère de Phbôou, Pachôme y établit un économe (οἰκονόμος) avec des seconds (σὺν δευτέροις ἄλλοις) pour gouverner (οἰκονομῆσαι) les frères. Ainsi, à Šenesêt, troisième monastère pachômien, Pachôme établit 'également' un économe et un second (οἰκονόμος καὶ δεύτερος). Ces récits ne sont pas rapportés tout à fait de la même manière avec *S⁵* 50-51(Lefort, *Les Vies coptes*, p. 246) dans lequel le rôle de l'économe n'est pas mentionné. Toutefois il n'est pas justifiable de prendre une alternative, mais il faut lire l'un et l'autre d'une manière complémentaire.

[78] L'édition 1982 de Halkin, *Le Corpus athénien de saint Pachôme*, p. 62.

[79] J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, pp. 167.

[80] La suscription de chaque lettre est ainsi : Δεσπότῃ ἡμῶν ὡς ἀληθῶς τὰ πάντα θεοφιλεστάτῳ καὶ ἁγιοτάτῳ πατρὶ ἀββᾶ Γεωργίῳ προεστῶτι μοναστηρίου Μετανοίας (*P. Fouad* 86) ; τῷ τὰ πάντα θεοφιλεστάτῳ πνευματικῷ υἱῷ ἀββᾶ Γεωρφίῳ προεστῶτι (*P. Fouad* 87) ; Δεσπότῃ ἐμῷ ὡς ἀληθῶς τὰ πάντα θεοφιλεστάτῳ καὶ ἁγιοτάτῳ πατρὶ πνευματικῷ ἀββᾶ Γεωργίῳ προεστῶτι Μετανοίας (*P. Fouad* 88).

[81] Le mois Φαμενώθ correspond au 25 février -26 mars de notre calendrier (P. W. Pestman, *The New Papyrological Primer*, p. 315.

Dans les *P. Fouad* 86-87, les auteurs mettent le supérieur de la Metanoia au courant des incidents tous récents des monastères d'Aphroditô et Stratonikis. Ces rapports, sortes de compte rendu au sujet des affaires conflictuelles permettent de supposer que les deux monastères dépendent de la surveillance du supérieur du monastère de Metanoia.[82] Cette union extraordinaire, sous la responsabilité d'un représentant général, des trois monastères à l'intérieur de la congrégation pachômienne n'est pas sans précédent. On trouve, déjà à l'époque de Pachôme, fondateur de la congrégation, un exemple analogue dans le rôle de Pétronius qui est chargé de surveiller les trois monastères situés dans les environs de Panopolis.[83] Voir aussi les notices des monastères **Aphroditô** et **Stratonikis**, de **Jean** et **Jérémie**.

* **Paul le tabennésiote** (voir **Patriarche d'Alexandrie**) - supérieur de la Metanoia, en 537, du couvent pachômien de Canope.

* **Psaïos (Ψαῖος) I**

'Très aimé de Dieu Apa Psaïos' (θεοφιλέστατος Ἀπα Ψαῖος), supérieur (προεστώς) de la communauté de Tsmîne (Ζμῖν) représente son couvent pour une location de terrain en faveur d'un certain Apollos (*P. Lond* V 1690).

* **Psaïos (Ψοῖος) II**

Il est l'auteur d'une lettre de politesses adressée à un supérieur, sans doute celui de la Metanoia, comme le suggèrent les lettres précédentes (*P. Fouad* 86-88). Psoïos profite du départ d'un messager qui va à la Metanoia, comme le fait Jean, auteur d'une autre lettre de politesses (*P. Fouad* 88). Etant donné que le même Jean est sans doute supérieur du monastère (*P. Fouad* 86), on peut penser vraisemblablement que l'auteur du *P. Fouad* 89 est aussi supérieur du monastère. Voir la notice de **Jean**, supérieur du monastère d'Aphroditô et celle des **monastères pachômiens aux environs du village d'Aphroditô-Kom Ichqaou**.

* **Theodosios (Θεοδόσιος)**

---

[82] H. Marrou, l'éd. des *P. Fouad*, p. 176 ; Gascou, « *P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, p. 177.

Theodosios, supérieur (προεστώς) du monastère de Canope figure dans un reçu fiscal, délivré en août / sept 542, attestant l'embarquement du blé annonaire levé sur le village d'Aphroditô (*P. Cairo. Masp* III 67286, 5-7). 'Très pieux abba Theodosios supérieur' (θεοσεβέστατος ἀββᾶς Θεοδόσιος προεστώς) qui représente le monastère de la Métanoia (μοναστήριον Μετανοίας) est aussi représenté par deux autres diaconètes, Anastasios et Iskhyriôn, responsables, chargés sur place des attestations d'embarquement et de convoiement.

* **Timothée Salofaciol** (voir **Patriarche d'Alexandrie**)

Il est peut-être le supérieur du monastère pachômien de Canope en 451.

* **Paul le Tabennésiote** (voir **Patriarche d'Alexandrie**)

D. Bateliers

Dès les origines figure dans les monastères pachômiens l'équipe de bateliers dont le chef était en 345 apa Zachée en 345 (*Bo* 96 et *G*[1] 113). Les textes juridiques nous renseignent sur leur rôle pleinement développé au milieu du VI[e] et au début du VII[e] siècle ; il ne s'agit plus des nautoniers du couvent de Tabennêse qui ne se livraient qu'à la vente des produits du travail manuel et à l'achat d'autres besoins comme les médicaments, mais des bateliers pachômiens, nommés officiellement, entre autres, diakonètes (*diakonêtai*) du couvent de la Métanoia, et qui se consacrent énergiquement au service de l'Etat pour le convoiement du blé fiscal, l'impôt en nature levé sur la terre, à Alexandrie et même à Constantinople.[84] Parmi pas mal de documents qui montrent le transport du blé annonaire, quelques-uns désignent nommément ces bateliers canopiens dont la liste complète est, avec d'autres renseignements utiles, présentée dans l'étude, *Moines pachômiens et batellerie*, de J. Gascou.[85]

[83] Voir *infra* les monastères de la région panopolite.
[84] R. Rémondon est le premier qui voit dans le rôle des bateliers de la Métanoia le service fiscal rendu à l'Etat («Le monastère alexandrin de la Métanoia était-il bénéficiaire du fisc ou à son service ? », dans *Studi In onore di Edoardo Volterra*, vol. V, pp. 769-781). Parmi des renseignements utiles de Maspero sur la Métanoia (l'édition *P. Cairo Masp*. III, p. 25-26), son explication de l'annone publique a fait l'objet de correction de Rémondon.
[85] Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 28.

*** Anastasios (' Ἀναστάσιος), Iskhyriôn (' Ἰσχυρίων)**

Ces moines-diakonètes (διακονῆται), représentants de la Métanoia, sont connus dans les copies de trois reçus qu'ils ont délivrés en 542-543 à la communauté du village *autopracte*[86] (*P. Cairo Masp* III 67286 A et B, respectivement émis en août-sept 542 et le 30 juillet 543) et à un riche propriétaire, le comte Ammonios (*P. Cairo Masp*. III 67347 r° 1-7, émis le 21 août 542), après avoir mis dans leurs bateaux du blé annonaire, c'est-à-dire, l'impôt foncier en nature.

D'après l'observation de J.-L. Fournet et J. Gascou, le convoiement des années 542-543 par les bateliers canopiens a une particularité appelée par lui un 'droit d'exclusivité' : les bateaux pachômiens étaient ces années-là les seuls à convoyer l'annone civile, l'*embolè* (ἐμβολή), d'Aphroditô.[87] Ce droit privilégié - leur service de transport étant rémunéré par l'impôt du τίτλος ναύλων - qui durera longtemps[88] nous conduit à penser indirectement à une relation étroite entre l'administration fiscale de Thébaïde et les pachômiens de la Métanoia. D'autre part, ce droit d'exclusivité permet d'évaluer la capacité de transport de la flottille canopienne. *P. Cairo Masp*. III 67347 et 67286 A, consigne respectivement l'embarquement de 203 et de 5962 artabes de blé à deux moments différents de 542, et *P. Cairo Masp*. III 67286 B signale 5759 artabes de blé en 543. L'artabe est une mesure de capacité sèche, qui à notre époque correspond à un peu plus de 39 litres.[89] De petites barques (9 m^3), exploitées en général sur les canaux pour transporter du blé aux ports des villes, étaient, à cette époque, capables de transporter 600 artabes, et l'on pouvaient charger de grands bateaux (150 m^3) de 10.000 artabes de blé pour le transport du Nil vers Alexandrie.[90]

Par conséquence, il est concevable, théoriquement, qu'en 543, un seul bateau (πλοῖον, *P. Cairo Masp*. III 67286 B, 16 : εἰς πλοι/) d'un volume de plus de 86 m^3, sinon deux ou trois bateaux de plus petite taille formant une flottille, suffisait à transporter 5759 artabes de blé (environ 230 tonnes, si 1 artabe est converti grossièrement par 40 kg) jusqu'à Alexandrie. Je penche plutôt pour un navire de charges plutôt qu'à une flottille de bateaux relativement petits, dans la mesure où une flottile est moins économique au point de vue de la rémunération et où l'équipage plus nombreux est moins efficace. Il serait naturel de conclure qu'il s'agit donc

---

[86] Le village d'Aphroditô bénéficiait d'une *'autopragie'*, c'est-à-dire, du droit de percevoir lui-même ses impôts et de les verser directement à la caisse, sans passer par l'autorité fiscale du nome, le *pagarque*. Pour savoir la procédure détaillée, voir *idem*., p. 34-35.

[87] *Idem*., p. 35.

[88] *Idem*., pp. 31 et 35.

[89] Gascou, « *L'Egypte byzantine* », 'périodisation, histoire générale'.

[90] D. Bonneau, *La crue du Nil, Divinité Egyptienne*, p. 98.

d'un seul grand bateau, d'une taille au moins supérieure à 86 m^3, sinon de 150 m^3 comme il était d'usage à cette époque.

En fait, les documents émis en 542 renforcent notre hypothèse. Un embarquement de petite quantité de 203 artabes (*P. Cairo Masp* III 67347, r° 1-7) fut enregistré le 21 août 542 (= 28 mesorê) par les diaconètes Anastasios et Iskhyriôn. Et Il est absurde de penser que le bateau ait entrepris le voyage vers Alexandrie juste après cet embarquement, car la quantité de blé est trop faible. Il va sans dire donc que le bateau en question est resté le long du quai d'Aphroditô, pour attendre une autre mission qui eût lieu dans des jours proches en août/sept (= thōth) 542, et qui correspond au chargement de 5759 artabes. Notre hypothèse est accréditée par la présence des mêmes diaconètes pachômiens, Anastasios et Iskhyriôn ; le proestôs Theodosios ne représente que le monastère de la Métanoia, et il n'est donc pas sur place. Il est donc probable que ces deux reçus (*P. Cairo Masp* III 67347, I r° 1-7 et 67286 A 1-10) supposent un seul navire de transport qui a eu deux embarquements consécutifs.

Il nous reste encore une autre quittance d'embarquement, délivrée la même année, dont, cette fois-ci, la date de signature s'éloigne des deux autres : *P. Cairo Masp* III 67347, a été émis le 12 octobre 542 à Antaepolis qui se trouvait de l'autre côté d'Aphroditô. S'agit-il toujours du même navire ? A priori, non, puisque 7 semaines ont passé depuis le premier embarquement. De plus, la quantité de charges est d'environ 93 artabes. On ne voit donc pas de raisons pertinentes pour soutenir l'idée qu'il concerne les mêmes matelots que les précédents, d'autant plus qu'un seul diaconète dont le nom est illisible, délivre cette fois la quittance. La présence d'un seul diaconète peut être expliquée par la conjecture qu'il était le troisième diaconète, responsable du deuxième navire métanoien, peut-être plus petit ou dont le charge est moins importante que celle du premier déjà évoqué - mais pas forcément-, alors que Anastasios et Iskhyriôn se sont engagés dans le voyage descente du Nil avant le 12 octobre 542. Le nom de ce troisième abba anonyme - les diaconètes sont toujours qualifiés du titre honorable *abba* - est sans doute un autre Anastasios, qui apparaît l'année suivante dans un autre reçu (*P. Cairo Masp* III 67286 B 12-22).[91] Tous ces éléments nous conduisent à penser qu'en 542 un autre navire de charges métanoien était à Antaeopolis pour un embarquement achevé le 12 octobre, tandis que le grand bateau utilisé pour l'*embolè* d'Aphroditô était déjà

[91] Les noms Αναστασιο και Δ....ασιο dans l'édition de Maspero (67286 III B 15) (cf. *BIFAO* 76, p. 159, n. 2) sont corrigés dans la liste de J.-L. Fournet et J. Gascou par les diaconètes homonymes, 'Anastasios et Anastasios'.

parti du port d'Aphroditô pour Alexandrie. Ainsi nous sommes enclins à voir au moins deux grands bateaux qui entreprenaient la ligne nilotique Aphroditô/Antaeopolis-Alexandrie.

Il nous reste à rendre compte de l'importance du transport nilotique de la flotille métanoienne en Egypte. On sait que Constantin inaugura le 18 mai 332 la distribution règulière du pain à Constantinople sur le modèle de Rome, en faisant orienter, les produits d'Egypte, de l'ancienne capitale à la nouvelle Rome.[92] Au VI[e] siècle, Justinien précise dans son Edit XIII le montant nécessaire des *annonae civicae* venues d'Egypte et destinées au ravitaillement de la population de Constantinople : 8 millions d'artabes de blé ou 27 millions de *modii*, pouvant ravitailler annuellement 600.000 personnes.[93] Un texte, la table budgétaire d'Antaiopolis datée du deuxième tiers du VI[e] siècle (*P. Freer* 08.45 c-d) prévoit, pour l'annone civile, 201.842 *modii* (1 artabe égale à 3 1/3 modii) de blé équivalents à 61164 artabes (environ 2.400 tonnes de blé ; dans *P. Cairo Masp.* I 67057, i. 3, il est fait mention de 61.674 artabes),[94] parmi lesquelles est compris naturellement l'annone civile d'Aphroditô dont le versement total était déterminé par l'ordre provenant du puissant duc de Thébaïde résidant à Anatepolis. Le chiffre de 61.164 artabes correspond au blé fiscal convoyé à Constantinople par le bureau ducal d'Antaepolis de Thébaïde.

En conclusion, parmi le montant de l'*annonae civiae* d'Antaepolis, la contribution du transport *annuel* de la Métanoia occupe d'après les documents environ 10 % (5962 artabes en 542 et 5759 artabes en 543), dans l'hypothèse où tous les indices numériques restent stables au VI[e] siècle. En effet, si on compte un autre navire, le rapport augmentera au moins de 20 %, même si la capacité de charges de ces deux bateaux n'est que théoriquement de 86 m^3, c'est-à-dire la moitié des grands navires nilotiques normaux ; mais s'il est permit de leur donner le volume normal, 150 m^3, et même si les deux navires étaient respectivement remplis de 10.000 artabes (environs 400 tonnes, ainsi au total 800 tonnes), la contribution des bateliers métanoiens atteindrait jusqu'à 30 % du transport de l'annone fiscale d'Antaiopolis.

*** Phôtinos (Φώτινος), Iôsêphios (Ἰωσήφιος), Ioulianos (Ἰουλιάνος), Makarios (Μακάριος) et Kosmas (Κοσμᾶς)**

---

[92] Jones, *II*, p. 697-8. Le droit d'*annonae* pouvait être légalement vendu ou hérité depuis la fin du IV[e] siècle, et à la fin du V[e] siècle, les églises en prennent la possession dans beaucoup de cas.

[93] Jones, I . Gascou, « *L'Egypte byzantine* », 'Finances publiques'.

[94] J. Gascou, «*La Table budgétaire d'Antaeopolis (P. Freer 08.45 c-d)* », pp. 307-308. Il faut corriger Jones *I*, p. 463, affirmant que 76.000 artabes étaient levés, au titre de l'*embolè*, sur quatres villes, deux grandes, Oxyrhynchus et Heracleopolis, et deux petites Cynopolis et Antaeopolis.

Ces moines-bateliers du monastère de la Métanoia (μοναστήριον Μετανοίας) sont mentionnés dans *P. Berol.* 16383 (après 546/547), *P. Lond.* Inv. 2822 (557 ?) et *P. Flor.* III 298.[95] Ils sont qualifiés de *moines* en même temps que *diaconètes d'Antaepolis* (μονάζοντες καὶ διακονῆται ᾿Ανταίου). A travers cette qualification, on peut penser raisonnablement qu'il existait un bureau appartenant aux matelots canopiens pachômiens au port d'Antaiopolis.[96] Il faut désormais remarquer que la forme plurielle dans l'expression εἰς πλοῖα μοναστηρίου Μετανοίας (*P. Berol.* 16383, 2-3) n'a pas de signification particulière. La formule de complétion du reçu est apposée par le scribe Timotheos comme dans le *P. Cairo Masp* III 67286 B, et le montant total versé n'était que de 9 1/2 artabes. Il n'est donc pas raisonnable d'imaginer plusieurs bateaux, et logiquement la forme plurielle πλοῖα est à comprendre comme un terme technique désignant le groupe naval métanoien. Par contre *P. Vindob.* G. 14366 (Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 27) donne à voir la forme singulière πλοῖον ainsi que *P. Lond.* III 1152 et 996. Pour finir il faut souligner que les diaconètes pachômiens pouvaient aussi s'engager dans le transport du courrier, comme le montre *P. Ant.* II 95, 1-2.[97]

*** Anoubion (ⲁⲛⲟⲩⲃⲓⲟⲛ)**

Dioscore, évêque d'Alexandrie, trouve, à Constantinople vers octobre 451, une barque conduite par des frères tabennésiotes et il demande à Anoubion, un des bateliers pachômiens, d'embarquer Macaire de Tkôou pour Alexandrie.[98] L'authenticité discutable du *Panégyrique de Macaire de Tkôou* conduit J. Gascou à songer aux diaconètes canopiens qui ont eu charge, du moins au VIe siècle, du transport maritime d'Alexandrie, même de Thébaïde, à Constantinople.[99]

En effet, si cette anecdote constantinopolitaine reflète plus ou moins une réalité historique, nous pouvons de notre part supposer qu'Anoubion et ses collègues reprirent la navigation vers Alexandrie entre le 15 octobre 451 et le tout début de novembre, ce dernier étant plus probable.[100] Il n'est en fait pas étonnant de voir les pachômiens au port de la

[95] Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 28.
[96] *Idem.*, pp. 31-34.
[97] γέγραφα τῇ ὑμετέρᾳ ἀδελφικῇ δεσποτείᾳ διὰ τοῦ συμμάχου τῶν διακονητῶν περὶ ἀναλώματος αὐτῆς (Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 39).
[98] E. Amélineau, *MMAF*, 4-1, p. 147 (édition bohaïrique) ; D. W. Johnson, *CSCO* 415-416, XIII, 1 (édition sahidique).
[99] Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 36, n. 48 et p. 39.
[100] Selon le récit, Dioscore veut gagner la faveur des nautoniers tabennésiotes à l'égard de Macaire à cause de la menace de l'empereur Marcien contre l'évêque de Tkôou. Mais peut-on imaginer Dioscore au port de

Nouvelle Rome en cette saison, car c'est le dernier délai pour la navigation en mer et non sans danger à cause de l'hiver proche. L'annone civile à Constantinople via Alexandrie, fut transportée en général à l'aide de la crue du Nil.[101] Les céréales embarquées dans de grands bateaux (150 m^3) profitent du courant du fleuve, lorsque le Nil est assez haut en août, pour descendre vers l'emporium d'Alexandrie, et de là partent les navires en septembre qui portent l'annone à la capitale de l'empire en une vingtaine de jours.[102] L'*Edit* XIII, 24 de Justinien prescrit que le blé doit arriver à Antinoé le 9 août et à Alexandrie le 10 septembre.[103] Ainsi les bateaux chargés du blé arrivent à Constantinople vers le début d'octobre, mais comme les documents le montrent, le transport des céréales de la Thébaïde à Alexandrie pouvait être retardée.[104] La scène où on voit donc les bateliers canopiens à la Nouvelle Rome en octobre ou au début de novembre, ne serait pas un hasard. Et même si la présence de Macaire de Tkôou est inventée, nous nous attachons à incliner qu'Anoubion était certainement un des

---

Constantinople pour saluer Macaire. Il faut supposer tout d'abord que Macaire accompagna l'archévêque d'Alexandrie au grand concile oecuménique, même si on ne trouve pas son nom à l'index des participants du concile, étant donné que Dioscore lui-même y manquant ne se présenta pas au concile en restant dans une demeure à Chalcédoine. D'autre part, bien que le nom de Macaire soit absent de la liste des 13 évêques égyptiens qui remirent des suppliques à la 4[e] session (17 octobre 451) et qui abandonnèrent rapidement le parti de Dioscore en sollicitant un nouveau évêque d'Alexandrie, cela ne signifie pas forcément l'absence de Macaire au concile ; il serait rester à côté de Dioscore. Inauguré le 8 octobre 451, le concile déclare enfin la déposition de Dioscore à la fin de la troisième session qui eut lieu le 13 octobre, un samedi, et puis cette décision fut communiqué à Dioscore et affiché publiquement le lendemain, non sans provoquer quelques réactions négatives, dans les jours suivants, provenant notamment des milieux monastiques, surtout égyptiens, mais qui restèrent minimes. Il n'est pas probable que Dioscore se soit déplacer au port de Constantinople dès le 14 au matin, car celui-ci était surveillé par la police impériale, et moins encore après la fermeture du concile, le 1[er] novembre 451, car il fut exilé par l'empereur en Asie Mineure. En conséquence, la présence, selon le *panégyrique de Macaire*, de l'archévêque d'Alexandrie au port de Constantinople est fausse. Mais il se pourrait que Macaire, dès le 14 octobre alors que la déposition est annoncée officiellement au public, soit allé au quai de Constantinople, sur le Bosphore, en face de Chalcédoine. Et si c'est vrai, cela signifie que l'évêque a pu monter dans le bateau, dès le 15 octobre.

En ce qui concerne le procès de Dioscore au cours de la 3[e] session et de la 4[e] session du concile de Chalcédoine, voir *Ephèse et Chalcédoine, Actes des conciles*, trad. A. J. Festugière, pp. 845-895 ; *Actes du concile de Chalcédoine, Sessions III-VI, la définition de la Foi*, trad. A.-J. Festugière, pp. 41-56. Voir également Maraval, *Le Christianisme*, pp. 369-373.

[101] Cf. *Les Apophtegmes des Pères, collection systématique* V, 30. Le transport du blé en Egypte dépendait largement de la crue du Nil qui ne survenait pas chaque année à la même date.

[102] D. Bonneau, *La crue du Nil, Divinité Egyptienne*, p. 98.

[103] Gascou et Fourent, *Batellerie*, p. 34, n. 41. Le voyage de 10 jours de Phbôou à Alexandrie et de 23 jours de là jusqu'à Constantinople, de Victor l'archimandrite de Phbôou, au printemps ou en été 431, ne correspond pas au calendrier de l'*Edit*. Le calcul d'Hérodote qui aussi donne 10 jours d'Alexandrie à la Thébaïde pour la navigation remontante (dans ce cas, favorisée par le vent du nord), s'accorde aussi avec le voyage de Victor (U. Bouriant, *Actes coptes du concile d'Ephèse*, *MMAF*, tome 8-1, p. 3, note 1). Comment expliquer la différence entre la précision de l'*Edit* et nos références ?

[104] Comme le montrent *P. Cairo Masp*. III 67347 I r° 1-7 (le reçu émis le 21 août) et 67347 I r° 17-25 (la quittance délivrée le 12 octobre), le transport de blé pouvait être retardé (voir Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 28).

diaconètes connu par l'auteur anonyme de cette anecdote, sinon par Theopistus, disciple de Dioscore, à qui sa rédaction est attribuée par Amélineau et Haase.[105]

*** Mênas** (Μηνᾶς)

D'après un contrat signé à Constantinople le 7 janvier 541, un nauclère Flavius Sanos se montre au service d'un diaconète, Mênas, qui est sûrement un des bateliers pachômiens engagé pour faire la route maritime d'Egypte jusqu'à la capitale de l'empire (*P. Cairo Masp* II 67126, 73).[106] On peut donc supposer qu'il y avait un bureau tabennésiote à Constantinople et qu'il existait au moins pendant un siècle, si la présence à Constantinople d'un autre nautonier Anoubion est réelle.

E. D'autres moines

*** André** (ⲁⲛⲇⲣⲉⲁⲥ)

Il est peut-être le second de la maison de cordonniers dont le chef est un certain Victor, à l'origine de l'émeute du monastère de Phbôou au début du Ve siècle (*CSCO* 160, pp. 105 et 106, n. 56). Voir la notice de **Victor**.

*** André** (Ἀνδρέας) [107]

Inspecteur des monastères pachômiens dans le nome Antaioupolite du VIe siècle, délégué par le supérieur du monastère de la Metanoia à Canope, ἀββᾶ André est l'expéditeur d'une lettre de rapport (*P. Fouad* 87) adressée au supérieur de la Metanoia Georges. L'intérêt de son rapport se focalise sur la mauvaise gestion du monastère de Stratonikis attribuée à un certain Jérémie par les frères du même monastère. D'après H. Marrou, éditeur de ce papyrus,

---

[105] Voir introduction de E. Amélineau, *MMAF*, 4-1. Pour l'avis de Haase, le *Panégyrique* fut rédigé par Theopistus, disciple de Dioscore vers 455 (D. W. Johnson, *A panegyric on Macarius*, *CSCO* 416, introduction, pp. 10-11).
[106] J. Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 32, n. 29 et pp. 35-36.
[107] *P. Fouad* 86.6 : 87 : 88.2

André est un hôte passager en train d'effectuer une sorte de tournée d'inspection dans les monastères dépendant de la Metanoia (l'édition de *P. Fouad*, p. 190).

On a l'impression qu'une autre mission similaire fut confiée au même André (*P. Fouad* 86. 6 ; cf. l'édition de *P. Fouad*, p. 189). Le moine André du *P. Fouad* 86. 6 va à Antinoé, capitale et résidence du duc de la Thébaïde, comme le fait André chargé d'une mission d'inspection dans le *P. Fouad* 87. Les frères du monastère de Stratonikis sont très attentifs à ne pas rater la présence d'André et du comte Jean pour dénoncer la faillite économique de leur monastère *l'année précédente* ; ainsi ils sont venus au rendez-vous de bon matin, sans doute pris hâtivement, entre André et le comte Jean (*P. Fouad* 87). Parallèlement, Ménas, moine intriguant d'Aphroditô veut prévenir André à la place de son supérieur de son départ pour Antinoé, et de son audience immédiate auprès du duc de la Thébaïde (*P. Fouad* 86.6-8). On voit vraisemblablement dans *P. Fouad* 86 une scène où André se trouve dans une autre tournée d'inspection. La mission d'André dans *P. Fouad* 86 ne peut pas se situer dans la deuxième indiction, année de la tournée d'André du *P. Fouad* 87, car le supérieur d'Aphroditô du *P. Fouad* 87 est un certain Jérémie alors que celui du *P. Fouad* 86 est sans doute Jean.

On peut aussi se demander si la tournée avait lieu annuellement. L'auteur du *P. Fouad* 89, lettre de politesse, profite, pour l'envoi de sa salutation, du départ d'un messager, qui porte peut-être un compte rendu d'inspection, comme celui du *P. Fouad* 88, ou une autre lettre de politesse. En effet, la date d'envoi du *P. Fouad* 89 est le 26 février de la première indiction, mais non de la deuxième. *BL* 11, 82 met 'nach dem Photo' *P. Fouad* 89,11 l'ἰνδικτίωνος α´ à la place de l'ἰνδικτίωνος β´ de l'édition de H. Marrou. Le compte rendu d'André (*P. Fouad* 87) est daté du 27 février de la deuxième indiction et le *P. Fouad* 89 au 26 février de l'année précédente. En conséquence, si notre raisonnement sur le *P. Fouad* 89 n'est pas erroné, la tournée d'inspection se produisit au moins pendant deux ans consécutifs, probablement par le même André qui se présente dans le monastère d'Aphroditô sans doute pour prendre une fonction identique (*P. Fouad* 86).

H. Marrou, éditeur du *P. Fouad* 86-89, a remarqué justement la paternité d'André à l'égard de Georges, supérieur de la Metanoia (l'édition de H. Marrou, p. 190). Il faut encore faire quelques autres observations sur André. Parmi trois correspondants de Georges, seul André est appelé ἀββᾶ, alors que les deux autres sont uniquement désignés par leurs noms ἀββᾶ. Bien plus, André est toujours appelé par d'autres personnes ὁ θεοφιλέστατος ἀββᾶ Ανδρέας (86.6), ὁ ὁσιότατος ἀββᾶ ᾿Ανδρέας (88.2). Comment expliquer le fait que André honoré par d'autres moines et plus avancé en âge se trouve subordonné à son supérieur qui est

son 'fils spirituel' ? On s'incline à penser forcément à une investiture du supérieur de la Metanoia, ordonnée de loin par le supérieur général, c'est-à-dire le supérieur de la maison mère de Phbôou. Cette sorte d'investiture d'un moine plus jeune dans une fonction plus élevée n'est pas étrange dans les *Vies* de Pachôme, où on peut voir les cas de Pétronius et d'Horsièse.

*** Aphthonios** ('Αφθόνιος)

Dans le récit de Pallade (*HL* 32, 8), Aphthonios appartient évidemment à la maison mère de la Congrégation pachômienne. Il est tombé dans un scandale dont le caractère est obscure, et on l'envoie à Alexandrie probablement pour le consoler ; je pense que ce rapport de Pallade est authentique, parce que Théodore à l'époque de Pachôme, et Victor, à celle de Besarion, y sont respectivement envoyés pour 'être consolés' après leurs scandales (*Bo* 96 ; Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 404 : voir la notice de **Victor**). Pallade devient l'ami d'Aphthonios, bien qu'il apparaît que celui-ci ne visita jamais le couvent de Phbôou.[108] Il est le second du monastère de Phbôou au début du IV[e] siècle.

*** Hamay** (ϩⲁⲙⲁⲓ) ou **Hèmai** (ϩⲏⲙⲁⲓ)[109]

Dans le *Synaxaire des Coptes*,[110] ⲁⲡⲁ Hamay est cuisinier ou chargé de l'approvisionnement du monastère de Kaior au V[e] siècle.[111] Hamay gagna Alexandrie en compagnie de Pachôme le Jeune, un des successeurs de *notre père* Pachôme, Yonas de Thmoušons et Nibus de Louxor, qui voulaient y aller pour défendre la foi contre les ariens en réponse à une lettre de Cyrille d'Alexandrie. Il y fut décapité par un préfet faché par ses paroles proclamant le jugement de Dieu sur son orgueil. Si cette histoire est réelle,

---

[108] Dans son séjour forcé en Egypte vers 406-412, Pallade visite les tabennésiotes aux environs de Panopolis, tandis que, dans son récit, le renseignement sur le monastère Phbôou est, certainement, indirect (cf. E. Amann, «*Pallade*», *DTC* t. 11-2, col. 1824).

[109] La description de ce personnage dépend entièrement d'un article de R.-G. Coquin, «*Apa HĀMĀY Martyr pachômien au V[e] siècle*», *Mélanges* Serge Sauneron, pp. 145-163. Voir aussi le même auteur, «*Hamay, martyr pachômien au V[e] siècle*», *DHGE*, t. 23, col. 204.

[110] Le synaxaire des Coptes contenant les Vies des saints pour chaque jour de l'année est un livre cultuel qui se lit au cours du service eucharistique ou pendant l'office de l'encens (R.-G. Coquin, «*Le Synaxaire des Coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute Egypte* », *AB* 96, 1978, p. 351).

[111] Hamay «était moine et au service des frères dans la diaconie (διακονία) de l'un des monastères de notre père saint Anba Pachôme, le père de la congrégation » (traduction de Coquin, *Mélanges* Serge Sauneron, p. 154). Pour plusieurs usages du mot διακονία, voir S. J. Clackson, *Coptic and Greek texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, p. 29. «Ici, il semble qu'il désigne le service assurant la subsistance quotidienne du couvent » (Coquin, *ibid.*, p. 154, n. 2).

l'événement se serait passé sous le gouvernement du préfet Oreste (412-415), sinon il est possible qu'elle tire son origine du récit du martyr d'un moine de Nitrie appelé Ammonios.[112] En tout cas, cette petite version arabe du Synaxaire émane des milieux pachômiens : son contenu est plein de traits typiquement pachômiens et on trouve le nom Hamay dans les milieux pachômiens.[113] Ce récit de martyr tire sans doute ses origines d'un extrait détaché d'une vie copte d'Apa Hèmai conservée auparavant dans la bibliothèque du monastère de saint Elie du rocher.[114] Apa Hèmai est fêté comme martyr le 11 Amšir dans le Monastère Blanc.[115]

*** Jacques (Ἰάκωβος), Agathos (Ἀγαθός) , Phoibammôn (Φοιβάμμων)**

Désignés par l'appellation ἀδελφός, ils sont probablement les moines chargés du courrier du monastère d'Aphroditô au VI[e] siècle. On trouve une allusion à leur identité dans le *P. Fouad* 87.25-27. «καὶ κατ' αὐτὴν ἡμέραν ἀντεπέρασεν μετὰ τῶν θεοσεβεστάτων ἀδελφῶν Ἰακώβου, Ἀγαθοῦ, Φοιβάμμωνος, βουλόμενος ἅμα αὐτοῖς βερέδοις προλαβεῖν ἐπὶ τὴν Ἀντινόου,...» : «et le même jour, il (c'est-à-dire le comte Jean) traversa le Nil avec les très pieux frères Jacques, Agathos, Phoibammôn, en voulant ensemble avec les mêmes chevaux de poste devancer à Antinoé).[116]

Le monastère d'Aphroditô se trouvait sur la rive gauche du Nil et la capitale de la Thébaïde à droite au nord. Le comte Jean est arrivé en bateaux au port du monastère d'Aphroditô le 26 février (87.2). Et le lendemain(87.25), il passa de l'autre côté du Nil avec trois 'moines-courriers', pour aller plus rapidement à Antinoé avec l'aide de leurs chevaux de poste.

*** Jean (ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ) I**

---

[112] Socrate, *HE* VII, 14 (*GCS* Neue Folge 1, pp. 359-360). Coquin conçoit une ressemblance entre le nom copte ϩⲏⲙⲁⲓ et le grec Ἀμμώνιος (article cité ci-dessus n. 3, p. 161, n. 3)

[113] Il faut noter entre autres que son nom est conservé dans un ostracon, liste des supérieurs : ...ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲍⲱⲙ ⲁⲩⲱ ⲁⲡⲁ ϩⲏⲙⲁⲓ ⲥ̄ⲏ(ⲙ). Voir l'étude de R.-G. Coquin dans *Mélanges* Serge Sauneron, p. 160.

[114] Le recto, ligne 50 du catalogue de la bibliothèque de ce couvent s'écrit ainsi : ⲙⲛ̄ ⲁⲡⲁ ϩⲏⲙⲁⲓ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ
ⲟⲩ
ⲭⲁⲣ ⲅⲉⲛⲣ -avec Apa Hèmai et d'autres, papyrus (χάρ(της) neuf (καὶνουρ(γής). Voir Coquin, «*Le catalogue de la bibliothèque du couvent de saint Elie 'du Rocher'*», *BIFAO* 75, p. 210 et aussi notre notice du **monastère de saint Elie du Rocher**.

[115] Coquin, *idem.*, p. 231-232.

[116] Le mot βεριτοις du P. Fouad 87.27 est corrigé en βερέδοις (les chevaux de poste) par J. Gascou («*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, p. 163, n. 1 et voir aussi *BL* 6, 41 : *P. Fouad* 87.27 βερέδοις - Postpferde).

Il est notaire (ⲛⲟⲧⲁⲣⲓⲟⲥ) de Martyrios, puis l'archimandrite de Phbôou. Besa, disciple et successeur de Šenoute introduit dans la *Vita* de son maître une anecdote où Martyrios et son notaire 'encore jeune' nommé Jean visite Šenoute au cours de leur voyage vers la cour impériale, probablement pendant la règne de Léon I (457-474), où il qualifie d'austère le régime alimentaire du 'prophète apa Šenoute' ainsi que sa clairvoyance.[117]

*** Jean (Ἰωάννης) II**

Jean, 'très pieux moine' (μονάζων) qui appartenait à la communauté pachômienne de Pouinkoréos est un représentant légal (ἀποκρισιάριος) de son supérieur Anatolios pour le contrat avec Théodore, évêque de Pentapole et son exécution (P. *Cair. Masp.* II 67168, 52-53 et 59-60). Il est donc économe du couvent de Pouinkoréos au VIe siècle. Par contre, Ménas (μονάζων), co-apocrisiaire, probablement sous-économe de Jean (ligne 65 et 85) n'apparaît qu'à la livraison de vin par bateau à Alexandrie (voir aussi le monastère de **Pouinkoréos**).

*** Jean Talaïa ou le tabennésiote** (voir **Patriarche d'Alexandrie**) - probablement économe du monastère de la Metanoia de Canope.

*** Un moine anonyme**

Un moine tabennésiote aveugle recouvre au cours du VIe siècle la vue à la piscine de Siloam de Jérusalem par l'intervention des saints.[118] Ce moine n'est pas originaire de Tabennêse mais de la Métanoia de Canope.[119]

*** Mousaios** (Μούσαιος)

'Apa moine' (Ἄπα μονάζων), Mousaios, est, sans doute, économe ou notaire du monastère Tsmîne au VIe siècle (voir le P. *Flor.* 297 dans une note de la notice du monastère de Tsmîne).

---

[117] J. Leipoldt, *Vie de Šenoute (bohaïrique)*, *CSCO* 41, p. 37 ; traduction latine par H. Weismann, *CSCO* 129, pp. 20-21 (§ 74). Si le rapport est vraiment réel, Šenoute doit être encore vivant dans les années 50 du Ve siècle et il aurait donc eu plus de 120 ans.

[118] Sophronios, *Thaumata*, XLVI (éd. F. Marcos, pp. 352-353).

[119] Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 24, n. 7, corrige A. J. Festugière, *Collections grecques*, pp. 230-231.

*** Olbios de Panopolis**

Il est interprète de l'archimandrite Horsièse, et intervient dans un entretien entre celui-ci et Théophile d'Alexandrie, probablement en 387.[120]

*** Tapia**

Tapia appartenait, d'après une petite stèle publiée par G. Lefèbvre, à un couvent pachômien de femmes, peut-être situé dans le nome Hermonthite, dans la mesure où sa provenance fort probable est Hermonthis. [121]

*** Thekla**

Son nom est connu par une inscription funéraire.

ⲉⲓⲥ [ⲑ]ⲉⲟⲥ ⲏ[ⲣ]ⲏⲛⲉ	Unique Dieu ! Paix !
ⲧⲁⲙⲁ ⲑⲉⲕⲗⲉ	l'Ama Thekla
ⲧⲙⲱⲛⲁⲭⲏ	la moniale
ⲛⲧⲃⲛⲛⲏⲥⲉ	de Tabennêse

Contrairement à l'avis de M. Kramer, l'éditeur de cette inscription et S. Timm, cette femme n'est pas originaire du couvent féminin de Tabennêse.[122] La formule funéraire ⲉⲓⲥ ⲑⲉⲟⲥ (équivalent grec, εἷς θεός) de cette épigraphie est une des trois formules présentes sur les stèles d'Hermonthis, mais ces trois formules sont 'trop peu caractéristiques' pour servir de base sérieuse à une répartition géographique des stèles.[123] M. Gascou m'a communiqué la possibilité que cette inscription était du nome Hermonthite, car le décor figurant sur la photo

120 Lefort, Les Vies coptes, p. 395. voir aussi *supra* p. 105.
121 « Ταπια μ
μοναχη
Ταβεννησεωσ »
G. Lefèbvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte*, p. 158 (n° 800). Cf. S. Timm la localise à Tabennêse (*CKA*, pp. 2440-2441).
122 M. Kramer, *Koptische Inschriften im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin*, pp. 45-46 ; Timm, *CKA*, p. 2441.
123 G. Lefèbvre, G., *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte*, pp. XXVII-XXVIII.

de cette stèle ést typiquement Hermonthite.[124] On sait par ailleurs que c'est là que Théodore fonda un monastère d'hommes (voir le monastère de **Hermonthis**). Selon M. Kramer, l'inscription est de Panopolis, ce qui n'est pas totalement exclu selon notre raisonnement, dans la mesure où une communauté féminine y a été fondée par Pachôme. Voir aussi **Tapia**.

*** Victor (Βίκτωρ / βικτωρ)**

Gérontius, auteur de cette *Vie*, raconte le voyage d'Egypte de Mélanie effectué pour quelques mois vers 417, entre son premier pèlerinage aux Lieux Saints et son séjour définitif au Mont des Oliviers. Mélanie la Jeune et ses compagnons rencontrent à Alexandrie, entre autres, un higoumène des Tabennésiotes, c'est-à-dire, le supérieur du monastère pachômien de Canope et 'le très saint abba Victor' (*Vie de Mélanie*, SC 90, p. 201). Il n'est cependant pas possible d'identifier avec sureté ce personnage avec l'archimandrite homonyme, héros des *Actes coptes* du concile d'Ephèse.[125]

On trouve un autre Victor dans le *Čarour* et la 15ème vie sahidique sous le généralat de Bêsarion, successeur d'Horsièse. Victor est le 'chef-de-maison des cordonniers' (ⲡⲣⲉⲙⲏⲓ ⲛ̄ⲛⲕⲁⲥⲉ, *CSCO* 159, p. 103) dans le *Čarour*, qui est un texte apocalyptique où l'auteur se lamente sur la décadence spirituelle du monastère de Phbôou à la fin du IVe siècle. Victor, orgueilleux et fier de son métier, ayant gagné beaucoup d'argent grâce au commerce de la cordonnerie, n'obéissait pas aux ordres de Bêsarion et refusa de récolter des roseaux avec les frères. Il paya en revanche aux supérieurs d'autres monastères 500 pièces d'or. L'auteur du *Čarour* dit qu'il avait beaucoup d'adhérents. Ce Victor est, au moins sur la plan littéraire, très différent de l'archimandrite Victor.[126]

Le Victor dont il est question dans la 15ème vie sahidique semble être un autre personnage que le chef de maison du *Čarour*, car sa personnalité est bien différente.[127] Bien que Victor se brouille avec d'autres frères dans S^{15}, il est docile, cette fois-ci, à l'égard de Bêsarion, supérieur général de la *Koinonia* ; enfin, «il se soumit au joug de la Congrégation »

---

[124] J'ai le plaisir de citer aussi des phrases dans le même *Recueil* de Lefèbvre : 'fort heureusement, les caractères de la décoration sculpturale ne laissent place à aucune doute. C'est sur eux exclusivement qu'il faut s'appuyer pour identifier les stèles d'Herment' (p. XXVIII).
[125] D. Gorce, *SC* 90, p. 200, n. 1-2.
[126] Cf. *CSCO* 160, p. 105, n. 46.
[127] Cf. Lefort, *Les Vies coptes*, p. 403, n. 15.

(ⲁϥϯϫⲱϥ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲁⲡⲛⲁϩ ⲛⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ),[128] ce qui nous fait supposer que Victor est un supérieur et que son monastère voulait se séparer de la *Koinonia* de Pachôme.[129] Puis Bêsarion l'envoie à Alexandrie pour qu'il soit consolé par une mission importante auprès du patriarche Théophile (384-412). De plus, c'est à la demande d'Apa Victor que Théophile d'Alexandrie écrit aux moines pachômiens. Ce Victor peut donc se rapprocher, plus aisément, de l'archimandrite Victor qui est allé en 431 à Constantinople.

Même dans notre perspective, il existe toujours la probabilité que le Victor du *Čarour* et du S^{15} soit le même que l'archimandrite de Phbôou. Dans S^{15}, Victor, très probablement supérieur d'un monastère, est toujours présenté comme Apa Victor (ⲁⲡⲁ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ). Nous savons que l'appellation *Apa* ou *abba* était un titre honorable et tous les moines ne le portent pas.[130] Il est toutefois étonnant que l'auteur du *Čarour* confère le titre ⲁⲡⲁ à Victor. On connaît bien la falsification de l'histoire réelle en vue de l'édification, connue dans les *Vies* portant les *Appendices* sur Horsièse et Théodore. Il est bien possible qu'on retrouve une tendance semblable dans S^{15}, car je me demande si l'image récalcitrante et orgueilleuse de Victor dans le *Čarour* n'est pas totalement transformée par l'auteur de S^{15} qui veut créer une image en vue de l'édification des moines pachômiens. Cette hypothèse n'est pas invraisemblable dans la mesure où l'incident des deux textes concernent le même généralat de Bêsarion, et bien qu'ils décrivent Victor d'une façon différente.

F. Les Archevêques d'Alexandrie et leurs rapports avec le cénobitisme pachômien[131]

***Athanase**

---

[128] Lefort, *Les Vies coptes*, p. 403 (*CSCO* 99-100, p. 357).

[129] Un certain Apollonios, supérieur du monastère de Thmoušons voulut séparer son monastère du Coenobion en disant : «nous n'appartenons plus à la communauté (τῇ κοινωνίᾳ) des frères » (G^1 127). Voir aussi Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 324 (S^6).

[130] A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Egypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, p. 242-248 ;

[131] Pour l'introduction générale des évêques d'Alexandrie, voir P. Maraval, «*Alexandrie et L'Egypte* », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II. *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, sous la responsabilité de Charles et Luci Pietri, pp. 889-900 ; idem., «*Le concile de Chalcédoine* » et «*La réception de Chalcédoine dans l'empire d'Orient* », *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. III, *Les Eglises d'Orient et d'Occident*, sous la responsabilité de L. Pietri, Paris, 1998, pp. 79-94 et 107-145.

Souvent évoqué par les auteurs modernes qui se réfèrent notamment à la tradition copte, les rapports sur Athanase doivent pourtant faire l'objet de critique en particulier à la lumière de la tradition grecque. C'est dans ce sens que je crois qu'il est nécessaire d'examiner, avec une attention particulière, la relation entre le patriarche et les moines pachômiens.

Parmi les plusieurs souvenirs d'Athanase conservés dans les *Vies*, la première mention concerne sa tournée pastorale en Thébaïde en 329-330. A la demande de Sarapiôn, évêque de Tentyra (Nitentori), selon la tradition copte, Athanase voulait consacrer Pachôme prêtre de la communauté de Tabennêse, mais ce dernier se cache parmi la foule (*Bo* 28, S^5 28 et *Am* 385). Cependant, à cette époque, la communauté de Tabennêse qui probablement accueillait à peine un peu plus de 100 moines, n'a pas attiré, semble-t-il, l'attention de l'archévêque d'Alexandrie.[132] En effet, dans G^1 30, l'archévêque reste toujours sur le Nil dans un navire qui passe près de Tabennêse, et Pachôme caché parmi la foule sur le rivage ne l'a vu que *de loin*.[133] On s'incline à croire que la parole d'Athanase, encore jeune évêque, qui loue le refus de l'ordination sacerdotale de Pachôme, constitue seulement un thème commun à la tradition copte, qui sans doute peut remonter originellement à Palamon et Pachôme.[134] La tradition grecque transmet l'esprit essentiel de Pachôme dans un récit sobre et équilibré, et la tradition copte exagère en rapportant la présence d'Athanase à Tabennêse, présence qui est, me semble-t-il, une insertion littéraire tardive. Si on croit facilement à la visite qu'Athanase a rendue à Pachôme dans le monastère de Tabennêse pour avoir un conseil, comme Susanna Elm l'affirme à partir de la référence copte, c'est parce qu'on néglige la tradition grecque ou qu'on n'arrive pas à discerner des points de comparaison bien nuancés dans la *Vita Prima* qui rapporte un Athanase montant le Nil devant Tabennêse sur le bateau.[135]

---

[132]cf. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, pp. 117-129. G. C. Stead, *DECA*, p. 285. L'intérêt des tournées dans les premières années (330-334) de l'épiscopat d'Athanase en Thébaïde s'explique mieux par rapport aux menaces des mélétiens et ariens. L'approbation de l'élection d'Athanase (le 8 juin 328) après la mort d'Alexandre (le 17 avril 328) ne fut pas moins mouvementée, ce nouveau élu étant encore jeune pour tenir un des quatre grands sièges épiscopaux ; à l'époque de Phbôou, et après l'annexion de quelques monastères, « le nombre des frères de toutes les communautés formant la congrégation atteignait à peine *trois cents soixante hommes* » (*Bo* 107, Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 180).

[133] Voir Festugière, *La première Vie grecque de s. Pachôme*, pp. 246-247.

[134] «Tu t'es donc caché à nous, fuyant ce par quoi arrivent la jalousie, la discorde et l'envie, et tu t'es choisi ce qui est supérieur, et demeurera à jamais dans le Christ !...» (*Bo* 28, Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 99). La parole prononcée par Athanase dans *Bo* 28 n'est qu'une répétition du thème *Bo* 25 : 'la dispute, l'envie, la jalousie et enfin le schisme'.

[135] Susanna Elm, *Virgins of God*, pp. 289 et 362-363 : 'Many came from far away to seek his (Pachôme) advice. One of the first was Athanasius, bishop of Alexandria, who made the journey up the river in 329' (p. 289).

Bo 96 mentionne le voyage à Alexandrie de Théodore et Zachée en 345. Dans ce récit, les frères nautoniers transmettent une lettre de Pachôme adressée à Athanase et celui-ci écrit à son tour une lettre à Pachôme dans laquelle il loue Théodore. Cette histoire est fausse, car Athanase ne revient que le 21 octobre 346, à la ville de son second exil commencé le 16 avril 339.[136] En 345, Athanase devait probablement se trouver à Aquilée.[137] Par contre, son équivalent grec, G^1 109 et 113, correspond à l'histoire du patriarche d'Alexandrie ; Théodore et Zachée n'y voit pas Athanase qui selon la tradition grecque retourna rapidement à son siège épiscopal.[138]

Martin qui situe ce voyage en 346 accepte l'authenticité de la lettre de Pachôme adressée à Athanase, et transmise par les frères nautoniers de Phbôou, lettre qui exprime 'la joie générale' qui règne pour son retour à Alexandrie.[139] Elle s'appuie uniquement sur *Bo* 96, qui est le seul à parler de cette lettre. La référence à la *Vita Prima* qu'elle fournit donc pour ce voyage (G^1 71 et 74)[140] n'a aucun rapport avec *Bo* 96 dont l'équivalent s'accorde avec nos références G^1 109 et 113, qui ne présentent pas Athanase de retour d'exil, ni de lettre de Pachôme adressée à celui-ci, et précisent en ces termes le retour futur de l'archévêque : «l'archévêque fut bientôt réinstallé dans son église avec honneur » (G^1 113). La réalité historique devient donc évidente : le rapport de G^1 109 et 113 est authentique, alors que *Bo* 96 est faux, et ce premier voyage de Théodore vers Alexandrie est à dater de 345.

En ce qui concerne l'entrevue, à coup sûr inventée, entre Athanase, Théodore et Zachée au cours de leur deuxième voyage à Alexandrie à l'été 346 et ses lettres fausses (S^5 120-130 et G^1 120), je renvoyie à notre notice d'**Antoine le Grand**.

---

[136] A. Martin, *SC* 317, p. 172, n. 4. L'index de la lettre festale de l'année 339 (*SC* 317, pp. 237-239). X. Le Bachelet, «*Athanase*», *DTC* 1-2, col. 2147-2148 ; G.C. Stead, «*Athanase*», *DECA*, p. 286 ; *SBo* p. 280, n. 3 (*SBo* 96). Le parti eusébien a élu Grégoire de Cappadoce évêque d'Alexandrie dans une réunion tenue à Antioche vers la fin de janvier ou le commencement de février 339. Athanase quitte la ville quatre jours avant que Grégoire y vienne.

[137] A. Martin *SC* 317, p. 172, n. 4.

[138] Selon la tradition grecque, Zachée et Théodore n'ont pas vu dans lors de leur voyage Athanase d'Alexandrie.

[139] A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, p. 446, notamment, note 264. L'avis de S. Elm n'est pas plus acceptable (*Virgins of God*, p. 363, n. 83).

[140] A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, p. 446, n. 264.

Les *Vies* rapportent la poursuite d'Athanase en 360 par le duc d'Egypte Artémios, attaché à l'arianisme.[141] Cet événement concerne le troisième exil du patriarche qui dure six ans sous le règne de Constance. Athanase échappa à peine à l'arrestation de la police impériale qui perquisitionna le 8 février 356 l'église de St. Théonas dans la ville d'Alexandrie.[142] Désormais, la grouillante métropole ainsi que les demeures ou les cellules des ascètes étaient des refuges pour l'évêque proscrit.[143] Une fois, Artémios siégea et perquisitionna le monastère de Phbôou, lorsque Théodore, supérieur général, fut parti pour visiter d'autres monastères. Pourtant la maison mère et les autres filiales étaient tellement connus qu'ils ne pouvaient pas servir de refuge sûr.[144]

Sur le quatrième exil d'Athanase en 362-363 sous l'empereur Julien,[145] le rapport de la lettre d'Ammon ne s'accorde pas avec les *Vies*.[146] Dans *Ep Am* 34, Athanase rappelle ainsi : «j'avais délibéré de rester caché chez Théodore et je monta donc dans sa barque couverte de tout côté». Et puis, lorsque la montée du Nil vers le sud était difficile à cause du vent contraire, les bateliers pachômiens tiraient la barque. En revanche, dans les *Vies*, Théodore laisse son bateau avec ses frères nautoniers à la disposition d'Athanase séjournant dans le monastère de Kahior d'Hermopolis,[147] et ensuite il arrive au monastère de Šenesêt *à pied* pour

---

[141] Artémios, *dux* d'Egypte sous Constance, persécuta les orthodoxes ainsi que les païens, en détruisant leurs temples. Il fut condamné à mort, à la suite de l'accusation de ces derniers, par l'empereur Julien à l'été 362, et dans les milieux ariens il fut pour cela vénéré comme saint (*PLRE* 1, p. 112 et E. Prinzivalli, *DECA*, p. 257).

[142] A. Martin, *SC* 317, pp. 145 et 257 ; G.C. Stead, «*Athanase*», *DECA*, p. 286. Après avoir passé sa 'décennie d'or' (346-356), Athanase fut obligé de fuir le 8 février 356 et il ne revint qu'après la mort de Constance et l'avènement de Julien qui le persécuta bientôt. Entre temps, Georges d'Alexandrie fut élu évêque d'Alexandrie (357-358), puis chassé ; à nouveau rentré à Alexandrie, le 26 novembre 361, Georges fut victime d'une autre insurrection de la foule, quatre jours après l'annonce de la mort de son protecteur Constance, et finalement il fut assassiné le 24 décembre 361. M. Simonetti, «Georges d'Alexandrie», *DECA*, p. 1033.

[143] L'itinéraire de cette fuite d'Athanase est le plus obscur de ses cinq exils. Pallade présente une vierge alexandrine qui protégea chez elle le patriarche en fuite (*HL* 63). Le duc Artémios tortura cruellement une vierge Eudemonis qui reçut Athanase dans sa modeste maison (A. Martin, *SC* 317, p. 261). Voir aussi A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, pp. 527-531.

[144] J. Doresse le fait aller dans les monastères d'Hermopolis lors de la fuite de 360-361 (*Les anciens monastères coptes de Moyenne-Egypte d'après l'Archéologie et l'Hagiographie*, pp. 63-64), mais on ne trouve aucune allusion à ce propos dans les *Vies*, sauf la vaine perquisition d'Artémios à Phbôou.

[145] A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, pp. 565-573.

[146] Je ne suis pas d'accord avec J. Goehring, quand il écrit que «However, it is also possible that Ammon's version is the correct one » (Goehring, *Ammon*, p. 291). Sans aucune doute, le rapport d'Ammon est une compilation des traditions littéraires déjà existantes. Pour l'état de cette problématique, voir Goehring, *Ammon*, p. 290 ; cf. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, p. 572 et *SC* 317, p. 195, n. 94.

[147] Les compilateurs de la *Vie* Bohaïrique font séjourner l'évêque proscrit à Hermopolis de manière anachronique jusqu'en 368, l'année de la mort de Théodore (*Bo* 210, Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 210). L'explication de J. Doresse commet le même anachronisme (*Les anciens monastères coptes de Moyenne-Egypte d'après l'Archéologie et l'Hagiographie*, p. 65).

voir Horsièse (*Bo* 203-204), et cette précision absente de la tradition grecque est évidemment fausse, car il fallait traverser le Nil pour aller de Hermopolis à Šenesêt. On peut donc affirmer facilement que la tradition copte s'ajoute à l'apologie de Théodore que nous avons suffisamment évoquée dans la première partie de notre étude.

Selon l'*Histoire Acéphale*, 'à l'instant même' où fut affiché l'édit de l'empereur Julien du 23 Octobre 362, qui ordonne qu'Athanase doit s'éloigner de la ville d'Alexandrie, l'évêque sort de la ville et se rend aux environs de Chairéon qui se situait à moins de trente kilomètres d'Alexandrie, et qu'ensuite il 'monte' vers la Thébaïde jusqu'à Hermopolis et Antinoé.[148] L'*index de la lettre festale* 35 est moins précis : « 'sur l'heure', (Athanase) sortit de la ville et monta en Thébaïde ».[149]

Les *Vies* s'accordent essentiellement avec le rapport de l'*Histoire Acéphale*. Les *Vies* grecque ainsi que bohaïrique affirment qu'Athanase ne quitte pas les environs d'Hermopolis et Antinoé, deux villes proches des deux côtés du Nil.[150] Conformément à la tradition des *Vies*, l'*Histoire Acéphale* dit que «c'est en séjournant dans ces lieux qu'Athanase apprit que l'empereur Julien était mort».[151] De plus, l'*Histoire Acéphale* et l'*Index* 35 insistent sur l'instantanéité du départ d'Athanase.[152] Désormais, le voyage de fuite d'Athanase se fait avec beaucoup de précautions, ainsi l'évêque profite de la nuit pour bouger ; ce voyage, comme le qualifient Festugière et H. Bacht, n'est pas, il faut le dire, celui d'un visiteur, mais celui d'un fugitif.[153] En somme, *La lettre d'Ammon* 34 ne mérite pas le crédit que lui accorde l'opinion de Chitty concernant l'exil d'Athanase en 363.[154]

Les *Vies* coptes rapportent la *lettre festale* d'Athanase de 367 adressée aux églises d'Egypte, dans laquelle il est question de canon de la Bible (Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 205 et 334). Cette lettre fut rédigée en grec. Théodore recommanda aux frères de la traduire en copte et il la déposa dans le monastère (*Bo* 189). Quant aux autres lettres d'Athanase envoyées à Horsièse, nous renvoyons à la première partie de notre étude.

---

[148] *Histoire Acéphale*, III, 5 et IV, 3. Voir aussi A. Martin, *SC* 317, p. 193, n. 85.
[149] A. Martin, *SC* 317, p. 265. D'après le *Synaxaire arabe*, Athanase se cacha dans la ville de Panopolis, à 100 km en amont de Hermopolis (*PO* 16, p. 362), ce qui est peu vraisemblable dans la mesure où il ne faut pas compter, aux alentours de Panopolis, beaucoup de demeures de religieux dans les années soixantes du IVe siècle.
[150] *Bo* 202-204 ; *G¹* 144. *Am* 693-695, l'équivalent arabe est une compilation tardive (voir la notice du monastère de **Kahior**).
[151] *Histoire Acéphale*, IV, 3.
[152] A. Martin, *SC* 317, p. 299, n. 87.
[153] *G¹* 143 : «et il y avait des torches et des lampes de part et d'autre du cortège ». Bacht, *Studien I*, p. 21 : il dit le deuxième voyage d'Athanase, c'est-à-dire après le premier voyage en 330 ; Festugière, *La Première Vie grecque de saint Pachôme*, pp. 62-65.
[154] Chitty, *le désert*, p. 87.

* **Théophile d'Alexandrie** (384-octobre 412)

L'invitation de Théophile et la visite d'Horsièse à Alexandrie dont la date ne peut être précisément fixée, suscita autrefois un intérêt dans les études pachômiennes.[155] Cette histoire traduite dans les *Vies Coptes* de Lefort (pp. 389-399 = S^{21}) comporte, semble-t-il, un des éléments importants de la littérature pachômienne : l'exagération, voire l'invention, qui pourtant sont fondées sur la réalité historique. La réalité qu'on peut déduire *a priori*, c'est qu'Horsièse reçut l'invitation de Théophile, sinon au moins qu'il eut l'occasion de converser avec l'archévêque à Alexandrie, comme le montre leur dialogue, qui est la première authentique conversation, même littéraire, dans l'histoire pachômienne, entre l'archimandrite de Phbôou et l'archévêque d'Alexandrie ; ni Pachôme ni Théodore n'ont eu une telle opportunité. Cette hypothèse constitue le minimun que les critiques précédentes dépassèrent beaucoup plus largement.[156]

Le deuxième élément que je pense assez suggestif est la mention du baptistère de Jean-Baptiste où le samedi matin se déroula la célébration du baptême. Ce temple consacré à Jean-Baptiste, localisé à l'intérieur d'Alexandrie et connu déjà au temps d'Athanase, peut s'ajouter à la liste des établissements pachômiens, au plus tard au troisième quart du Ve siècle où Jean Talaïa d'origine tabennésiote fut son économe.[157] W. E. Crum date le codex de papyrus au VIe - VIIe siècle, mais l'âge du papyrus mis à part, je suis persuadé que le contenu peut remonter avant 470, même à la fin du IVe ou au début du Ve siècle, puisque le texte ne fait aucune allusion au rapprochement pachômien de l'église de Jean-Baptiste en question. Il paraît d'autre part que cette entrevue d'Horsièse avec Théophile peut être située avant 391/392 puisque le temple païen de Canope fut remplacé entre 391 et 404 par l'intervention de Théophile en

[155] Le texte original est dans W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillipsbibliothek in Cheltenham*, Strasbourg, 1915, pp. 12-21 ; traduction allemande pp. 65-76 ; étude d'Ehrhard, pp. 132-145) ; W. Hengstenberg, *Pachomiana mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien*, dans A. M. Königer, *Berträge zur Geschichte des christl. Altertums und der Byzantinischen Literatur*, Leipzig, pp. 228-252 ; A. Favale, *Teofilo D'Alessandria, Scritti, Vita e Dottrina*, Torino, 1958 ; Bacht, *Studien I*, pp. 15 et 25-28. Parmi ces auteurs, les deux derniers sont les seuls accessibles à notre étude.

[156] Par exemple, Ehrhard défend l'authenticité de la lettre d'invitation de Théophile adressée à Horsièse (Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 389-390) : «L'autenticità di questo scritto è stata difesa dall'Ehrhard, pp. 132-145» (A. Favale, *op. cit.*, p. 9, n. 53). Encore, «l'Hengstenberg ha provato con argomenti convincenti che la lettera deve considerarsi apocrifa *o almeno così infarcita d'interpolazioni di essere impossibile distinguere il genuion dal leggendario*» ; cet auteur veut associer la visite d'Horsièse à l'innovation liturgique pascale entreprise en 387 par Théophile. Mais «non è possibile controllare con argomenti validi la veridicità di questa asserzione » (A. Favale, *op. cit.*, p. 57-58).

[157] Cf. voir Gascou, *The Metanoia*, pp. 1610-1611. Un texte copte dit qu'Athanase y prononça un discours (*Storia della Chiesa di Alexxandria*, vol. *II* : *da Teofilo a Timoteo II*, éd. T. Orlandi, p. 62)

faveur d'une colonisation pachômienne à laquelle le texte ne fait aucune allusion.[158] C'est avec cette rencontre qu'on songerait justement au prélude du rapprochement véritable et réel de l'évêché alexandrin du cénobitisme de Haute Egypte.

L'importance de Théophile dans l'évolution des monastères pachômiens est la suivante : il est le premier évêque d'Alexandrie qui a vraiment accueilli les moines pachômiens, et qui a reçu, selon les sources, les *Vies* de Pachôme et ses successeurs, et par qui les moines pachômiens ont trouvé l'occasion d'exprimer, non seulement à Alexandrie mais aussi en Palestine, le zèle religieux qu'ils partageaient avec lui.[159] Enfin c'est effectivement depuis son pontificat que les moines pachômiens ont eu pour fondement l'ancien site fameux du

---

[158] Canope (Κανώβος) dont le nom provient de celui d'un nautonier de Menelaus mort en Egypte, se trouvait à la bouche du Nil (Philostratus, *The lives of the sophists*, p. 156, n. 1), à distance de 17 km, au nord-est d'Alexandrie. Ce faubourg d'Alexandrie était à la fin du IV[e] encore une localité païenne disposant de plusieurs temples. Selon Eunape, de nombreux visiteurs faisant d'abord leur première étape au temple de Sérapis d'Alexandrie allaient ensuite soit en bateau soit par la route à Canope pour rendre le culte : Antonios, un philosophe néo-platonicien préféra ce dernier où il a eu une vision extraordinaire de la fin des temples païens ; les édifices du paganisme de Canope ont été démolies par Evagrios (préfet d'Alexandrie) et Romanus (commandant de l'Egypte) comme le Sérapéum d'Alexandrie, les moines s'y sont établis, (Eunape, *The Lives of the sophistes*, pp. 423-427).

Un texte copte (*Storia della Chiesa di Alessandria*, vol. *II* : *da Teofilo a Timoteo II*, éd. T. Orlandi, texte copte : pp. 12-14 et traduction latine : pp. 60-62) nous dit en détail ce qui se passa à Canope et même à Alexandrie. Des moines d'origine palestinienne étaient, après la destruction des édifices, les premiers résidants dans l'ancien site de culte païen de Canope ; effrayés d'apparitions démoniaques, ces moines de Jérusalem se sont retirés. Les combats horrifiants contre les dieux païens ne devaient pas être confiés qu'aux moines pachômiens de Haute Egypte invités par Théophile, et dont les prières ferventes ont marqué la victoire décisive du christianisme, et désormais Canope était occupé par eux ; en effet, la *Métanoia*, le nom du monastère de Canope qu'évoque en 404 Jérôme dans sa préface de la traduction des textes pachômiens aurait pu s'associer certainement à cette victoire édifiante. Selon le même texte, Théophile leur accorda plus tard 'le jardin d'Athanase' à Alexandrie, où ils construisirent une église ainsi que leur résidence, et l'évêque d'Alexandrie fit bâtir un peu plus tard encore devant le jardin d'Athanase 'un *martyrium*', pour accueillir des choses précieuses parmi lesquelles les reliques de Jean-Bapstiste. Il nous faudrait noter aussi l'attention portée aux reliques des saints des Tabennésiotes : d'après Eunape, «they collected the bones and skulls of criminals who had been put to death for numerous crimes », ceux-ci sont appelés μάρτυρες, διάκονοι, πρέσβεις (Eunape, *The Lives of the sophistes*, p. 425).

[159] Pour la mention des *Vies* envoyées à Théophile, Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 389-390, 403-404 (la lettre d'Ammon peut être éventuellement ajoutée, mais pas forcément, voir *Le Corpus athénien de saint Pachôme*, édition de F. Halkin, p. 99, n. 1 ; Goehring, *Ammon*, p. 184). L'enthousiasme de Théophile contre le paganisme est bien connu ; en 386-388 la plupart des temples païens à Alexandrie étaient fermés et beaucoup de sanctuaires ruraux étaient détruits, surtout par des moines fervents ; l'archevêque d'Alexandrie transforma en 390 un temple de Dionysos et détruit en 391 le Sérapéum d'Alexandrie, un des monuments les plus fameux de l'Egypte et du monde romain (Sozomène, *HE*, VII 15, 2-3, éd. Bidez, *GCS* 50, p. 319-320). Voir N. F. Marcos, *Los Thaumata de Sofronio*, p. 14. Les moines pachômiens de la Haute Egypte furent envoyés par lui, d'après *History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria*, en Palestine pour expulser 'les païens', peut-être une allusion aux moines origénistes de Jérusalem, et leur expédition offensive fut rémunérée ; l'évêque leur donna 'un jardin d'Athanase l'archevêque d'Alexandrie situé à l'intérieur de la ville' (*PO* 1, pp. 425-426 ; ce récit complète le texte copte résumé par nous dans la note précédente, en expliquant pourquoi le jardin revient aux moines pachômiens). Il apparaît que les pachômiens soient aussi les moines évoqués dans un apophtegme où ils sont invités par Théophile pour détruire les temples païens d'Alexandrie (Les *Apophtegmes*, *collection systématique*, IV, 76). Pour sa relation avec les moines, voir *CopEn*, pp. 2249-2250.

paganisme, dans lequel ils se mettront à réaliser concrètement leur idéologie latente, comme le démontrera l'histoire.

* **Cyrille d'Alexandrie** (octobre 412-juin 444)

Un des apophtegmes introduit une conversation où un supérieur de *cénobion* (κοινοβιάρχης)[160] interroge Cyrille d'Alexandrie, et où l'archévêque s'appuyant sur la tradition judéo-chrétienne réfute l'idée de la supériorité de la vie commune par rapport à la vie semi-anachorétique.[161] On peut rapprocher le premier d'un des *proestôtes* des monastères pachômiens, plus probablement de celui du couvent pachômien de Kanope, car son interrogation est typiquement pachômien-copte.[162] S'agissant de sa relation avec l'archimandrite **Victor**, surtout à l'occasion du concile d'Ephèse, je renvoie plus haut à la notice de ce dernier.

***Dioscore d'Alexandrie** (444-octobre 451)

Dioscore, successeur fidèle, il faut le dire dogmatiquement, de Cyrille d'Alexandrie, mais paradoxalement hostile aux clercs attachés à celui-ci, fut déposé au concile de Chalcédoine le 13 octobre de 451, non pas à cause de sa position doctrinale mais en raison des manquements canoniques et disciplinaires déclarés.[163] Ensuite il fut exilé par l'empereur Marcien en Asie

---

[160] Le terme n'est pas connu dans les milieux pachômiens mais dans l'organisation monastique d'Enaton (J. Gascou, *The Enaton*, *CopEn*, p. 955). S'il ne s'agit pas d'un supérieur pachômien, le κοινοβιάρχης est donc d'Enaton.

[161] *Les Apophtegmes des Pères, collection systématique*, X, 178 (*SC* 474, éd. J.-C. Guy, p. 129).

[162] D'après *Bo* 105 : «la considération et la gloire de ceux qui se comportent bien dans la vie commune, ... l'emportent sur celles des gens qui mènent la vie anachorétique ». Des paraboles de Pachôme sont suivies par cette notion de supériorité du mode de vie cénobitique (Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 177-178). Il est notable que ces éléments soient absents de la tradition grecque. Cette supériorité est beaucoup plus exagérée dans une vision d'apa Hamay, selon laquelle, tous les élus, les saints et même les apôtres ne pouvaient entrer dans la deuxième maison qu'après audience, tandis que Pachôme et ses fils le faisaient sans audience (R.-G. Coquin, «*Apa HĀMĀY Martyr pachômien au Ve siècle*», pp. 156-157.

[163] On connaît les noms des trois clercs chers à Cyrille d'Alexandrie : Théodore, Ischyrion et Athanase, qui ont remis leurs libelles au concile de Chalcédoine contre Dioscore d'Alexandrie (*Ephèse et Chalcédoine, Actes des conciles*, trad. A. J. Festugière, pp. 860-870). P. Maraval, *Le christianisme*, p. 371 (voir aussi, Festugière, *ibid.*, pp. 878-985. Au cours de la 3e session où est déclarée la déposition de Dioscore, les clercs de Constantinople crièrent, entre autres, «l'hérétique en exil », cette proclamation qualifiant Dioscore d'hérétique n'est pourtant présente que dans la version latine (*Actes du concile de Chalcédoine, Sessions III-VI, la définition de la Foi*, trad. A.-J. Festugière, p. 39, n.40). Malgré sa déposition au concile, Dioscore restait vivant dans le cœur du peuple copte et le concile de Chalcédoine a été considéré par les coptes pendant les deux siècles avant la conquête arabe comme une réunion d'évêques dans l'erreur (M. P. Roncaglia, «*Dioscorus* », *CopEn*, pp. 914-915).

Mineure,[164] où il y reçoit la visite de son ami Paphnuté, archimandrite de Phbôou, qui restait à Canope au moment du concile de Chalcédoine (voir la notice de **Paphnuté**).

***Protérius** (novembre 451-mars 457) - premier évêque 'melkite'[165] d'Alexandrie (voir **Timothée Salofaciol**)

***Timothée Elure** (457-460 ; 475-477)

La consécration de la basilique de Phbôou se fit en 459, sous le généralat de Martyrios. A cette occasion, le monophysite Timothée Elure, patriarche d'Alexandrie depuis mars 457, a prononcé un discours à Phbôou (voir **Victor**, archimandrite de Phbôou 4.4).[166]

Anne Boud'hors et R. Boutros ont publié récemment l'*homélie sur l'église du Rocher* attribuée à Timothée Elure (*PO* 49, fasc. 1). Je suis persuadé que cette pièce pseudépigraphique appartient évidemment à la littérature pachômienne comme l'*Allocution* attribuée au même Timothée. Le nom de Pachôme et la consécration de la basilique de Phbôou, y sont évoqués maintes fois, et représentent un cachet authentique de la littérature pachômienne.[167] Pourtant, la consécration de l'église du Rocher de Ğabal al-Tayr se trouvant en aval de Phbôo, laquelle fut construite, selon l'*homélie*, suite à l'intervention de l'empereur Zénon,[168] ne constitue qu'un but partiel. L'enjeu anti-chalcédonien domine toute la pièce à travers la liaison entre Timothée et la consécration de l'église de Phbôou, mais aussi en particulier dans les souvenirs de Dioscore archévêque d'Alexandrie et ceux de Macaire de Tkôou, et dans l'excommunion des évêques chalcédoniens, Georges de Tentyra et Basile de Tahâ dont les biens sont confisqués par un officier militaire pour le compte de la maison

---

[164] Timothée Elure lui-même mentionne le site de l'exil de son prédécesseur monophysite : 'd'abord, à Cyzique, ensuite à Héraclée et enfin dans la ville de Gangres de Paphlagonie' (Timothée Elure, *Histoire*, *PO* 13, p. 210).

[165] *History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria*, *PO* 1, p. 443 : évêque 'melkite' ('impérial' en syriaque), c'est-à-dire celui qui suit 'la foi impériale' et est intronisé par la cour de Constantinople. Pour le terme 'melkites', voir S. J. Voicu, «*Melkites*», *DECA*, p. 1613 ; B. Steimer, *Lexikon der Kirchengeschichte*, pp. 1031-1034.

[166] 'Elure' était surnommé 'le chat' à cause de sa minceur.

[167] Pour la référence à la consécration de la basilique de Phbôou, *PO* 49, fasc. 1, pp. 143, 145, 151, 152, 153. Pour la mention de Pachôme, voir l'index, p. 209.

[168] S'agissant de la datation de la consécration de la basilique de Phbôou, on doit se référer à l'*Allocution* de Timothée (le 11 nov. 459) plutôt qu'à son *Homélie.* Anne Boud'hors la situe entre 475-477, pendant le deuxième pontificat de Timothée à cause de la mention à l'empereur Zénon (*PO* 49, fasc. 1, p. 6. cf. p. 107), mais je pense qu'il faut recourir pour déterminer la date de la consécration en question, à l'*Allocution* de Timothée contenant bon nombre d'éléments historiques malgré certaines choses bien évidemment exagérées. En effet, le 11 nov. (15 de Hatour) est la date de la naissance de la Vierge dans certaines traditions orientales (*PO* 49, fasc. 1, p. 53, n. 1).

impériale.[169] La propagande anti-chalcédonienne de la maison mère de Phbôou, indirectement exprimée mais constituant un des thèmes cruciaux de cet opuscule, ne correspond pourtant pas toujours à la réalité historique de cette époque mouvementée. C'est d'une façon rétrospective, probablement à l'époque arabe, que les pachômiens tentent par l'invention littéraire d'embellir leur histoire honteuse pour la cause anti-chalcédonienne, en unissant les deux consécrations de l'église du Rocher et de la basilique du monastère de Phbôou, lesquelles sont sans doute historiquement éloignées l'une de l'autre.

***Timothée Salofaciol** (460-475 ; 477-482)

Timothée 'Salophaciol' (c'est-à-dire, turban blanc), adversaire de Timothée Elure est originaire de la Metanoia, le couvent pachômien de Canope.[170] Si on suit le *Panégyrique de Macaire de Tkôou*, il se trouvait, semble-t-il, à Constantinople au cours du concile de Chalcédoine, parce que la source dit qu'il est venu au synode local d'Alexandrie en novembre 451 avec un certain Sergius provenant de Constantinople qui a lu le *Tomus* de Léon.[171] Il est bien naturel que son nom ne soit pas signalé dans la quatrième session du concile en question, laquelle concerne les suppliques des milieux monastiques contre la déposition de Dioscore, l'archévêque d'Alexandrie.[172] Cependant, le synode local d'Alexandrie fut tenu pour l'élection du remplaçant de Dioscore, exilé 'orthodoxe' chez les coptes. Protérius, un des hommes de confiance de Dioscore, l'archévêque monophysite,[173] a souscrit au *Tomus* de Léon avec une plume que lui a donné '*un notaire*' (ογ νοταριος) de Timothée Salofaciol l''hérétique' ; le premier évêque melkite fut massacré en mars 457 par la foule soulevée par l'arrestation de

[169] Le nom de Dioscore et de Macaire y est évoqué souvent. Pour Georges de Tentyra et Basile de Tahâ, voir, pp. 145-147.

[170] *History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria*, *PO* 1, p. 447 : 'Timothée Salofacial 'belonged to Canopus' ; voir aussi Gascou, *The Metanoia*, p. 1609 ; E. Prinzivalli, «*Timothée Salophaciol*», *DECA*, p. 2454.

[171] Le *Tomus* de Léon est un texte dogmatique rédigé par le pape Léon, dont la christologie est centrée sur les deux natures en une seule personne. Au concile de Chalcédoine, il fut reconnu conforme à la doctrine de Cyrille et fut en partie utilisé pour la formulation de la foi (B. Studer, «*Tomus ad Flavianum*», *DECA*, pp. 2464-2465). Mais Dioscore, archévêque d'Alexandrie, ne l'a pas accepté.

[172] *Actes du concile de Chalcédoine*, *Sessions III-VI*, *la définition de la Foi*, trad. A.-J. Festugière, *Cahiers d'Orientalisme IV*, pp. 49-56, surtout, p. 49-50 ; cf. *Storia della Chiesa di Alexxandria*, vol. *II : da Teofilo a Timoteo II*, éd. T. Orlandi, p. 88, 503-511.

[173] Protérius était du clergé de Dioscore, soit archiprêtre, soit procureur ecclésiastique, ou archidiacre ou économe. L'élection de Protérios provoqua une émeute sanglante et il fut finalement massacré par la foule alexandrine le Jeudi Saint 28 mars 457. (J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, p. 44-45, n. 4 et aussi voir Maraval, *Le Christianisme*, p. 396).

Timothée Elure qui avait été consacré, dès l'annonce de la mort de l'empereur Marcien, évêque d'Alexandrie par les adversaires du concile de Chalcédoine.[174]

Timothée Salofaciol n'est pas encore entré, au moment du synode concerné, dans le rang du clergé alexandrin. *Un notaire* (ⲟⲩ ⲛⲟⲧⲁⲣⲓⲟⲥ) peut signifier ici l'économe du monastère de Canope, et plus précisément, cette expression peut désigner Jean le tabennésiote dit Talaïa, prêtre et économe général du futur patriarche, Timothée Salofaciol.[175] Dès la deuxième moitié du V[e] siècle, le terme *notarius* était déjà établi dans les milieux cénobitiques. Ainsi voit-on *Jean, notaire* en compagnie de Martyrios, l'archimandrite, descendant le Nil (voir la notice de **Jean**) dans les années 50 du V[e] siècle et un autre, apa Joseph (ⲓⲱⲥⲏⲫ), *notaire* et *second* de Šenoute au Monastère Blanc.[176]

Si notre raisonnement est juste, Timothée Salofaciol était en 451 le supérieur de son monastère. En effet, au moment du synode, Paphnuté, archimandrite de Phbôou séjournait depuis un an à Canope. Et on constate un évident mais, mystérieux, contraste entre l'archimandrite fidèle à Dioscore exilé à cause de son opposition au concile de Chalcédoine et le supérieur de la Metanoia rangé au côté de Protérios, premier évêque 'melkite'. Il faut, d'autre part, absolument noter que Dioscore condamné à l'exil envoya sa confession de foi aux moines d'Enaton dont l'*hegumenos* Longinus déclara, à sa lecture, la résistance contre l'empereur Marcien et ses représentants[177] : ce qui permet de supposer une tension sensible entre Dioscore et du moins le supérieur de la Métanoia, Timothée Salofaciol.

On estime pourtant que Timothée Salofaciol fut un personnage 'très pacifique dont la charité était apprécié de tous', et il semble, si l'on en croit un texte copte, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, qu'il n'en était pas moins sympathique avec Timothée Elure même après sa propre intronisation.[178] Malgré son esprit conciliant, l'opposition monophysite lui créa

---

[174] *Panégyrique de Macaire de Tkôou*, XV, 5. Pour le *notarius*, voir A. Hamman, *DECA*, p. 1766 et Wipszycka, *Les ressources*, pp. 147-148. A partir du IV[e] siècle, l'Eglise ainsi que les monastères a ses *notarii* ou économes ou χαρτουλάριος. Toujours au VIII[e] siècle, on trouve le même terme ; Phoibammon, *notaire* du monastère d'Apa Zénobois, souscrit dans un document administratif pour l'Archimandrite du même monastère. [ⲁⲛⲟⲕ] ⲁⲡⲁ ⲇⲁⲩⲓⲇ ⲡⲁⲣⲙⲁⲛ ⲙⲡⲙ̄ⲟ̄ⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲡⲁ
ⲍⲏⲛⲟⲃⲓⲟⲥ ⲧⲓⲥⲧⲟⲓ ⲁⲛⲟⲕ ϥⲟⲓⲃ̄ ⲡⲛⲟ[ⲧ] ⲁⲓⲥϩⲁⲓ ϩⲁⲣⲟϥ : «Moi, Apa David, archimandrite du monastère d'Apa Zénobios, approuve. Moi, Phoibammon, le notaire, a écrit pour lui» (P. *arab. Grohmann*, 167, 20).

[175] Pour Jean Talaïa, *MMAF* 4-1, p. XL.

[176] *Sinuthii Vita*, *CSCO* 129, p. 32, 30. Cette précision permet de voir le Jean notaire dans le rôle du second, c'est-à-dire, le grand économe de toute la Koinonia pachômienne, voir **Aphthonios**. On connaît d'autre part un certain Psarphéin, second et grand économe du monastère de Phbôou, en 360 : voir la notice du monastère de Panopolis.

[177] J. Gascou, «*The Enaton* », *CopEn*, p. 956.

[178] Maraval, *Le Christianisme*, p. 397 ; E. Prinzivalli, «*Timothée Salofaciol* », *DECA*, p. 2454 ; *Storia della Chiesa di Alexxandria*, vol. *II : da Teofilo a Timoteo II*, éd. T. Orlandi, p. 89, 514-520 : «multi autem cum eo ad fidem non commnuicabant, solum quia sederet super thronum Timothei archiepiscopi viventis. Pshoi, id est

toujours des difficultés. Après la mort de l'empereur Leon Ier (457-474) dont le règne lui assura, sauf les premières années, le siège patriarcal, il se cache en 475 dans son monastère d'origine lors du retour de Timothée Elure à Alexandrie favorisé par Basilique (475-476) dont le pouvoir était peu assuré et qui adopta une politique antichalcédonienne pour avoir des soutiens. Et puis il reçoit en 477 après la mort de Timothée Elure un ordre impérial qui le restitue dans son siège sous le règne de Zénon qui récupéra son pouvoir (474-475 ; 476-491).[179]

***Pierre Monge** (juillet - septembre 477, déposé ; déc. 482-oct.489)

Selon la *Vie de Sévère* rédigée entre 511-518 par l'auteur monophysite Zacharie le Scholastique, des pachômiens de Canope participèrent, à l'époque de Pierre Monge, avec d'autres fervents, à une expédition organisée par des étudiants chrétiens contre un sanctuaire clandestin à Ménouthis qui se trouvait à deux mille à l'est de Canope et où on pratiqua le culte païen.[180] D'autre part, d'après une certaine tradition, on connaît trois homélies attribuées à Cyrille d'Alexandrie prononcées dans l'église des des Saints Apôtres à Canope et dans celle des Evangélistes près de Ménouthis, au cours de la translation des reliques des saints martyrs de Cyr et de Jean ; ces homélies se succèdent à quelques jours d'intervalle (le 26 juin et les 1 et 2 juillet) (*PG* 77, col. 1100-1105). Pourtant, il apparaît que ces deux rapports ne s'accordent pas bien : si le santuaire de Cyr et de de Jean existait vraiment à l'époque de Cyrille d'Alexandrie, comment serait-il possible que la *Vie de Sévère* ne donne pas un seul mot pour le *martyrium* ? Enfin, l'inauguration du santuaire de Cyr et Jean semble devoir être attribuée au pontificat de

Timotheus (c'est-à-dire, Timothée Salofaciol) mittebat ad sanctum Timotheum (Elure), ad locum ubi iste erat, mluta dona, confitens : 'Tuus est thronus, et ego sum subter te'. Timotheus (Elure) autem, cum esset in exilio, praedicavit quingentas exegeses...».

179 Gascou, *The Metanoia*, p. 1609 ; Ladeuze, *Etudes*, p. 204 ; P. Maraval, *L'empereur Justinien*, p. 123 ; Evagrius, *Ecclesiastical History*, III, 11 (éd. J. Bidez et L. Parmentier) : «Τιμόθεον δὲ τὸν μετὰ Προτέριον ἀνακαλεῖται ἐν τῷ Κανόβῳ διά τινα στάσιν τοῦ δῆμου διάγοντα· καὶ ὁ μὲν Τιμόθεος τοῖς τοῦ βασιλέως κελεύσμασι τὸν οἰκεῖον κατειλήφει θρόνον » ; Nicephorus Callistus, *Histoire ecclésiastique* XVI, 11 : «Τιμόθεον δὲ τὸν μετὰ Προτέριον, ᾧ Σαλοφακίολος τὸ ἐπίκλην, ὥσπερ ἔφημεν, ἐν Κανόβῳ ποιούμενον τὰς διατριβὰς, ἐπανάγει αὖθις τῷ θρόνῳ, ἐφ' ἡμέραις τριακονταὲξ τοῦ Μογγοῦ Πέτρου τούτῳ διαγαγόντος. 'Αλλὰ Τιμόθεος οὕτω βασιλείοις γράμμασι τὸν οἰκεῖον θρόνον ἀπέλαβε » (*PG* 147 col. 136 A 3-9) ; *Storia della Chiesa di Alexxandria*, vol. *II : da Teofilo a Timoteo II*, éd. T. Orlandi, p. 90, 566-573 : «Pshoi, id est Timotheus (c'est-à-dire Timothée Salofaciol), praefuit Ecclesiae per omnem aetatem Leonis regis ; postquam autem rex mortuus est, rex factus est Basiliscus, eius uxoris frater. Hic misit statim ad Timotheum (c'est-à-dire, Timothée Elure), eum posuit super thronum. Psoi autem [ ] in monasterio 'Metanoia'. Postquam Basiliscus fugit e regno, rex factus est Zenon [ ] eum super thronum Alexandriae».

180 Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, éd. par M. A. Kugener, *PO* 2, pp. 14-44.

Pierre Monge, bien que certains auteurs ne sont pas contre l'authenticité des homélies en question de Cyrille d'Alexandrie.[181]

Dans l'*Homélie sur l'église du Rocher* attribuée à Timothée Elure, Pierre le diacre, appelé Monge, futur archévêque d'Alexandrie, se présente comme un des narrateurs du récit.[182] Pierre le diacre est donc selon l'*Homélie* un témoin à la fois de la consécration de la basilique de Phbôou et de celle de l'église du Rocher. Cependant, son nom n'est pas mentionné dans l'*Allocution* de Timothée Elure. Une fois déposé en 477 en raison du mécontentement des patriarches de Constantinople et Rome, Pierre, revient à son siège à la mort de Timothée Salofaciol en 482 grâce à son rapprochement avec Acace de Constantinople qui lui envoya l'*Hénotique*, 'un texte qui voulait proposer une voie moyenne entre chalcédoniens et opposants au concile'.[183] Sa position assez moyenne - bien qu'il ait ouvertement jeté l'anathème sur Chalcédoine et le *Tome* de Léon-, a permi aux monophysites de garder tranquillement le siège patriarcal d'Alexandrie jusqu'à Théodose.[184] Tel fut son exploit, et on s'incline à penser que c'est la raison pour laquelle l'*Homélie* en question, à la fois apocryphe et tardive, s'appuie rétrospectivement sur son nom à côté de celui de Timothée Elure pour justifier la position monophysite du couvent de Phbôou, laquelle aurait été parfois soupçonneuse à cause de l'intronisation 'melkite' au siège épiscopal d'Alexandrie de

---

[181] Wipszycka opte pour Pierre Monge («*Etudes sur le christianisme dans l'Egypte de l'antiquité tardive*», pp. 83-84). J. Gascou garde le même point de vue (*The Metanoia*, p. 1608). Par contre, P. Maraval, N. Marcos et Timm les attribuent à l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie (*CPG* 7646 ; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, pp. 317-319 ; N. Marcos, *Los Thaumata de Sofronios*, p. 13 ; Timm, *CKA*, «*Buqir* », pp. 438-446). Le nom de ce site d'incubation païenne sera remplacé par Aboukir en référence à l'un des deux saints, Apa Kyr [os]. Le culte des saints Cyr et Jean, martyrs sous l'empereur Dioclétien, dont les os avaient été transportés ensemble à cause de leur état qui ne permettait plus de les distinguer (*PG* 77 1101 C 9-15), était peu développé en Egypte (A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Egypte des Byzantins aux Abbassides*, p. 136).

Dans une autre étude encore inédite, J. Gascou analyse de manière détaillée cette problématique (Sophrone de Jérusalem, *Miracles des saints Cyr et Jean*, introduction et traduction par J. Gascou, IV. *Les origines du sanuaire* de l'introduction). D'après son analyse, le style des homélies en question attribuées à Cyrille est semblable à celui de ses oeuvres authentiques. L'église des Saints Apôtres ne doit exister pourtant qu'après Cyrille. De plus, la coutume rapportée dans le deuxième discours selon lequel le tombeau des saints était établi à l'intérieur de l'église des Evangélistes n'avait pas cours en Egypte à l'époque de Cyrille, sauf dans la ville de Panopolis. Avec ces argumetations défavorables à l'attribution à Cyrille d'Alexandriedes homélies, J. Gascou pense à la possiblité d'une fraude littéraire dûe à la position doctrinale flottante des moines pachômiens de Canope ; le santuaire tomba plus tard aux mains des Chalcédoniens et pour la foi orthodoxe, l'association du santuaire à l'évêque monophysite Pierre Monge qui était en communion avec les moines pachômiens était inacceptable pour eux. L'histoire réelle qui remonte au pontificat de Pierre Monge, est ainsi remplacée par l'attribution des discours à Cyrille d'Alexandrie. D'autre part, J. Gascou met en question l'existence de l'église des Evangélistes.

[182] Selon le texte, cette église du Rocher se trouvait en aval du couvent de Phbôou, ce qui ne peut l'identifier au monastère de *saint Elie du Rocher* (voir sa notice) situé en son amont.

[183] Maraval, *Le Christianisme*, p. 398.

[184] T. Orlandi, «*Pierre Monge* », *DECA*, p. 2040.

quelques tabennésiotes et qui fut réllement chalcédonienne après l'expulsion de l'archimandrite Abraham de Faršout à l'époque de l'empereur Justinien.

***Jean Talaïa**[185] (juin-décembre 482 : pas accepté)

Il est connu aussi comme Jean 'le tabennésiote' dans *History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria* (p. 447) qui le mentionne. Après avoir été prêtre et économe dans un établissement des tabennésiotes à l'intérieur de la ville d'Alexandrie,[186] il devint l'économe général de l'archévêque Timothée Salofaciol : ce qui implique la probabilité que le patriarche Timothée l'emmène du couvent de la Métanoia à l'Eglise d'Alexandrie depuis sa propre élection en 460. Timothée et Jean ont préparé le projet ambitieux selon lequel le siège épiscopale d'Alexandrie tombait toujours aux catholiques par l'élection du clergé alexandrin d'une manière indépendante et sans interventions extérieures. Ainsi, il se trouvait à la tête de la délégation spéciale envoyée à l'empereur Zénon par Timothée Salofaciol. Pourtant, la tactique de Jean Talaïa et de son prédécesseur s'avéra vaine, parce que l'empereur Zénon ordonna, six mois après de la mort de Timothée Salofaciol, de chasser de la ville d'Alexandrie Jean Talaïa pour le remplacer par un nouvel élu par le clergé d'Alexandrie.[187] Jean Talaïa alla protester à Rome devant Félix mais il n'eut aucun résultat. Comme on l'a dit précédemment, semble que Jean était au moins économe de la Metanoia avant d'entrer au clergé d'Alexandrie.

* **Timothée III** (517-535)

A son instigation, l'église des moines de Canope reçut les précieuses reliques de Jésus Christ.[188]

* **Théodose** (février 535 - juin 566 ; déposé en 537, mais il dirige ailleurs qu'à Alexandrie les opposants à Chalcédoine)

---

[185] Pour Talaïa (Ταλαη ou Ταλη), voir M. R. Falivene, *The Herakleopolite Nome*, pp. 11-12 et 207-208.
[186] Gascou, *The Metanoia*, p. 1610 (*PG* 147, col. 136 A 8-12 : Μετ' οὐ πολὺ δὲ βουλὴν ἔνιοι ἐτίθεντο βασιλεῖ στεῖλαι πρέσβιν, 'Ιωάννην πρεσβύτερον τὸν Ταβεννησιώτην, εἰς οἰκονόμον ἀποτεταγμένον τοῦ ναῷ τοῦ τιμίου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ ; il faut lire ναός au lieu de νεός, ainsi la traduction latine est «qui oeconomus templi honorandi Praecursoris et Baptistae creatus fuerat»).
[187] L'explication en détail dans *MMAF* 4-1, pp. XL-XLII. Cf. Maraval, *Le Christianisme*, pp. 398-400.
[188] Gascou, *The Metanoia*, p. 1609.

Théodose, archévêque d'Alexandrie, élu par une minorité, avait été conduit, par les autorités impériales et les partisans de Gaïanus l'archidiacre de l'Eglise d'Alexandrie, selon J. Maspero, «dans 'un' monastère de Canope», où il resta durant six mois sous la surveillance de ses ennemis.[189] Or, ce monastère n'est rien d'autre que la Metanoia, car on ne dispose pas actuellement de renseignements pour prouver l'existence d'autres couvents.

* **Paul le Tabennésiote** (537 - début 540)[190]

L'*History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria* connaît le terme 'tabennésiote' : il s'applique aux moines de l'ordre des monastères pachômiens, et surtout aux moines du couvent de Canope situé aux alentours d'Alexandrie. Et le même ouvrage nomme Jean Talaïa 'le tabennésiote'.[191] Cependant on remarque qu'il parle de Paul 'de Tinnis' ; or il s'agit certainement d'une erreur du scribe arabe qui n'a pas compris le nom du monastère Tabennêse.[192] Maspero lit justement 'de Tabennêse', et de ce fait, il rend ce Paul originaire du monastère de Tabennêse, peut-être investi comme supérieur de la Métanoia.[193] Cette probabilité ne doit pas être exclue, mais non plus confirmée, car l'expression 'de Tabennêse' peut désigner simplement les moines pachômiens.

Ce Paul alla en 537 jusqu'à Constantinople se plaindre de ses moines, qui doutent probablement de la position christologique ou plutôt politique de leur supérieur, et il a été le premier évêque d'Alexandrie ordonné dans la capitale de l'Empire. Lors de son passage à Alexandrie, la foule l'appela le 'nouveau Judas'. Et en effet, 'brutal et cruel', Paul, ancien supérieur de la Metanoia, devenu archevêque, muni sur ordre de l'empereur Justinien de pouvoirs remarquables, voire anormaux, avait su se rendre odieux à toutes les parties, et sa réputation détestable lui valut une déposition rapide.[194]

---

[189] J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, p. 116, n. 3 ; *History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria* p. 457, ligne 6.

[190] Cette notice dépend largement des études de J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, pp. 137-149 ; voir aussi P. Maraval, *L'empereur Justinien*, ch. VII. La politique religieuse, pp. 106-120, surtout, p. 115 ; Gascou, *The Metanoia*, p. 1609.

[191] Voir la notice de Jean Talaïa. On observe le même mot dans *Historiae Ecclesiastica* de Zacharie le Rhéteur : 'Mar Iohannis Baptistae presbyterum monachum itemque *teberinosiotam* (*tabennesiotam*)' (*CSCO* 87, p. 154, ligne 16-19).

[192] p. 466, ligne 6 ; Tinnis est apparu comme un évêché depuis le concile d'Ephèse (Timm, *CKA*, pp. 2686-2694).

[193] J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, p. 137, n. 1 et p. 350, n. 4.

[194] L'empereur lui donna le droit de nommer et de révoquer les fonctionnaires, ducs et tribuns. J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, p. 139.

*** Benjamin I (janvier 626-665)**[195]

Benjamin, futur patriarche copte d'Alexandrie, trouva refuge en 625 dans le monastère pachômien de Canope au moment des invasions perses (619-626).[196] Il prit l'habit monacal en se donnant à l'ascèse avec l'aide d'un maître spirituel nommé Paul qui vivait là depuis 50 ans. Quelques mois après son séjour à Canope, il rencontra l'archévêque Andronicus qui le prit comme son assistant dans les affaires tant ecclésiastiques qu'administratives, et il succéda bientôt à son patriarche antichalcédonien (626). De 631 à 644, Cyrus Phase, patriarche et préfet byzantin d'Alexandrie, le contraignit à vivre dans la clandestinité en Haute-Egypte, et cela aurait été l'occasion favorable pour lui de vivre la tradition pachômienne, cette fois-ci sahidique, dans un monastère de la Koinonia.[197]

L'armée byzantine connut finalement sa défaite définitive face aux troupes arabes assiégeant les remparts d'Alexandrie (le 17 septembre 642), et le vainqueur arabe Amr ordonna d'accueillir le patriarche monophysite dans la ville d'Alexandrie en lui restituant tous ses droits d'archévêque ; il avait été très impressionné par la personnalité de Benjamin I.[198] Dès ce moment, le monastère pachômien de Canope, qui échappa à la destruction grâce à sa localisation à douze mille de la métropole, devint la résidence patriarcale, car, en ville, les établissements ecclésiastiques avaient été ruinés et pillés. L'évêché du patriarche copte, installé en 643/644 à Canope a été ensuite transféré à nouveau à Alexandrie, sans doute avant même le gouvernement de son successeur Agathon, qui d'ailleurs passa les premières années de sa prêtrise dans la Métanoia.[199]

G. Personnages pachômiens dans le Synaxaire arabe

***Abraham le solitaire** [200]

[195] Sa vie écrite par son successeur Agathon est conservée dans *History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria*, *PO* 1, pp. 487-518 ; voir aussi, Maraval, *Le Christianisme*, pp. 422-423.
[196] L'introduction de l'édition de *P. Cairo* III 67286 de Maspero, p. 26.
[197] T. Orlandi, «*Benjamin d'Alexandrie* », *DECA*, p. 368. Une partie de ses sermons sahidiques ainsi que boraïriques est conservée.
[198] C. Detlef et G. Müller, «*Benjamin I*», *CopEn*, p. 376.
[199] *History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria*, éd. B. Evetts, *PO* 5, pp. 4, 10 et 24.
[200] *PO* 1, pp. 377-379.

Fêté le 30 de Babeh, Abraham « alla dans *la ville d'Akmîm*, se rendit auprès du grand saint Pachôme».[201] Il passa ainsi vingt-trois ans, du vivant de Pachôme, dans ce monastère, probablement de Panopolis, avant de le quitter ensuite pour mener ailleurs la vie solitaire pendant seize ans. Selon le *Synaxaire*, au chevet d'Abraham, au moment de ses derniers souffles, Théodore était présent.

***Bahaï**

Les deux recensions du *Synaxaire* divergent sur Anbâ Bahaï. Ce dernier était, d'après la recension longue, simplement séculier d'une bourgade d'Akmîm avant de s'établir définitivement dans le Couvent Blanc du vivant de Šenoute.[202] Et selon l'autre recension, il est originaire du monastère d'Akmîm, sans d'autres compléments.[203]

***Dioscore le prêtre et Seklabios** [204]

D'après le *Synaxaire*, Dioscore le prêtre et Seklabios, martyrisés par les ariens à Panopolis au IVe siècle, étaient originaires de la *montagne*, c'est-à-dire le monastère, *de la ville d'Akmîm*, ce qui peut signifier vraisemblablemnt le monastère de Tsê, situé à 8 km de la ville de Panopolis.[205]

***Anbâ Elie** [206]

Elie, originaire de Fayoum, vecut deux ans dans le monastère de Phbôou. Ayant vu pourtant que «le saint souvenir s'était altéré et que la dissension et la discorde existaient dans le couvent », il en sortit pour se rendre à la *montagne* de Châmah où il resta deux ans. Ensuite il descendit jusqu'à la *montagne* de Hou (Diospolis Parva) et finalement il alla à la *montagne* de

---

[201] *PO* 1, p. 377.
[202] *PO* 11, pp. 792-793.
[203] *PO* 11, p. 792, n. 1, et aussi *CSCO* 78, p. 473 : «Eadem die (le 5 Amšir), memoria santi Abū Bašīh, praefecti monasterii Ahmîm». Timm le fait l'Abt (supérieur) à l'appui de la traduction latine (*CKA*, p. 94, n. 40), mais d'après la traduction de Basset, il n'est qu''habitant du couvent d'Akmîm'.
[204] *PO* 11, pp. 510-511.
[205] La montagne (ὄρος) a très souvent le sens du 'monastère' dans les documents (voir R. Rémondon et H. Cadell, «*Sens et emplois de τὸ ὄρος dans les documents papyrologiques* », *Revue des études grecques* 80, pp. 343-349). En fait, *la ville d'Akmîm* (dans le cas d'Abraham le solitaire) doit-elle être distinguée de *la montagne de la ville d'Akmîm* ?
[206] *PO* 3, pp. 436-441.

Barhooout (Fardjoud), c'est-à-dire au monastère de Faršout dans la même région [207] fondé par Abraham (ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ), l'archimandrite expulsé par l'empereur Justinien. Donc, ce récit ne remonte qu'avant la veille de la conquête arabe.[208]

***Grégoire le moine** [209]

Il est commémoré au 24 du mois de Tout (le 21 sept.). Issu d'une noble famille chrétienne et après avoir suivi une formation de rhétorique et de médecine, il confia une fortune considérable à Pachôme afin qu'elle servit à construire *des couvents.* Ainsi sous le patronnage de Grégoire, 'des couvents' furent construits. Grégoire lui-même embrassa ensuite la vie monacale pendant treize ans chez Pachôme, mais il quitta les cénobites de la Thébaïde en profitant du retour de Macaire - peut-être le même que celui dont la visite chez les tabennésiotes est rapporté par Pallade (*HL* 18,12-16)[210] - pour passer auprès de ce dernier deux ans. Puis il s'installe définitivement dans une demeure pour vivre complètement en solitaire pendant vingt- deux ans. L'histoire du *Synaxaire* nous donne donc un motif important, sans doute censuré par les compilateurs des *Vies*, de la fondation des monastères dont l'initiative reste inexpliquée comme on le voit dans les cas des couvents de Tsê, Tsmîne et Phnoum.

D'autre part, le corpus des évêques égyptiens fourni par A. Martin accrédite indirectement l'historicité de ce rapport. L'évêque du village d'origine de Grégoire est un certain Isaak dont le nom est mentionnée trois fois dans le répertoire de A. Martin.[211] Parmi ces trois évêques homonymes, Isaak de Kléopatris (327-335) ou Isaak de Létopolis (327-343), évêques mélitiens concernent notre Grégoire. Aux dires du *Synaxaire*, celui-ci reçut de son évêque Isaak, 'les ordres mineurs', peut-être une allusion à sa consécration de lecteur, et ensuite 'les ordres majeurs', probablement une suggestion à la vie monastique, qui le conduisit à 's'attacher au père Pachôme'. Cet indice constitue une preuve indirecte montrant à tout le moins une attitude non hostile, sinon pro-mélétienne, du mouvement pachômien.

---

[207] Fargout est le même que Farschout (Amélineau, *La géographie de l'Egypte à l'époque copte*, pp. 178-179 et 198).

[208] On peut se demander s'il faut compter, à cette époque, le monastère de Châmah parmi la Koinonia pachômienne, au fur et à mesure que l'itinéraire d'Elie se caractérise comme pèlerinage à la recherche de la tradition cénobite, notamment de Faršout et aussi de Hou (vraisemblablement ce dernier peut être identifé au monastère pachômien de Šenesêt ou de Thmoušons dans le nome Diospolite (moderne Hou).

[209] *PO* 1, 294-295.

[210] Macaire d'Alexandre, commémoré le 6 de Bašons (*PO* 16, pp. 358-359) récapitule *HL* 18.

[211] Martin, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, p. 771.

***Anbâ Badâsyous** [212]

Fêté au 23 de Toubeh (le 18 jan.), Badâsyous naquit au village de Fâw (Phbôou). Il embrassa la vie monastique avec son voisin Yousâb à l'époque de l'archimandrite Paul. Badâsyous pratiqua l'ascèse rigoureuse dans un ermitage isolé, mais toujours situé dans le mur d'enceinte. Néanmoins, il quitta le monastère avec Yousâb pour éviter les honneurs que la foule voulait lui rendre pour ses miracles.

***Anbâ Yousâb** [213]

Commémoré au 1er de Hatour (le 28 oct.), Yousâb, né de parents anciens habitants de Fâw (Phbôou), était à Djebel El-Asâs dans l'évêché de Coptos avant de prendre l'habit religieux à Fâw (Phbôou) avec son camarade Madâsyous. Après un certain temps, il quitta le monastère de Phbôou pour s'établir dans le village de Djebel El-Asâs avec d'autres gens.

Victor

Victor de Tunnuna, évêque ultra-chalcédonien, fut exilé entre 556 et 564 avec un autre évêque dans le monastère de la Metanoia.[214]

H. D'autres personnages relatifs aux monastères pachômiens

*** Anoubiôn** ('Ανουβίων / ⲁⲛⲟⲃⲓⲱⲛ)[215]

Appelé ἀποτακτικός,[216] dans *P. Berl.* Inv. 11860 A, 'schéma du certificat d'enregistrement', dressé en 367/368 dans un magasin de blé ou un bureau de compte

[212] *PO* 11, pp. 666-679.
[213] *PO* 3, pp. 283-286.
[214] J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, p. 137, n. 1 et Gascou, *The Metanoia*, p. 1609.
[215] Pour l'équivalent copte du nom grec, voir B. Meinersmann, *Die lateinischen Wörter und Namen in den griechischen Papyri*, p. 77.
[216] Wipszycka voit dans l'ἀποτακτικός un moine cénobite (*«Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payement pour les apora* », pp. 632-634) ; pour le terme, voir aussi J. E. Goehring, *«Through a Glass Darkly : Diverse Images of the Apotaktikoi (ai) of Early Egyptian Monasticism»*, dans *Semeia* 58, 1992,

d'Hermopolis,[217] il est un agent fiscal appartenant au monastère d'Alabastrine du nome Antinoïte au IVe siècle.[218] D'après l'avis de J. Gascou, à qui nous devons la lecture du premier certificat, l'impôt foncier et les surtaxes au titre des ἄπορα, effectués par plusieurs sitologues, ont été embarqués sur le bateau annonaire du monastère de Tabennêse sous le contrôle d'Anoubiôn.[219] Il se met donc ici au service de la fiscalité de l'Etat, relié ici aux bateliers tabennésiotes. Plus tardivement, cette fonction est désignée par le mot *diaconie* (διακονία). En effet, on voit de nouveau son nom dans le deuxième certificat qui suit, mais il est difficile de préciser son rôle à cause de l'érosion du premier mot ainsi que le manque de quelques éléments des lignes 19-22. Il y a deux interprétations différentes :

P. Berl. Inv. 11860 A

(2e certificat)

Interprétation I	Interprétation II
19 (ἐπιβολὴ ou ἐποίκιον) μοναστηρίου Ταβεννησε περὶ Τιντυριν	(εἰς πλοῖον) μοναστηρίου Ταβεννησε περὶ Τιντυριν (ἐνεβάλετο)
20 ᾿Ανουβίων ῾Ωρίωνος ἀποτακτικὸς τοῦ αὐτοῦ μο-	᾿Ανουβίων ῾Ωρίωνος ἀποτακτικὸς τοῦ αὐτοῦ μο-
21 ναστηρίου ἀπὸ ᾿Αλαβαστρίνης τοῦ ᾿Αντινοίτου	ναστηρίου ἀπὸ ᾿Αλαβαστρίνης τοῦ ᾿Αντινοίτου
22 οὕτως	οὕτως
23 ἐποίκιον ᾿Αχιλλέως δι᾿ Ατρητος καὶ κοινωνῶν	ἐποίκιον ᾿Αχιλλέως δι᾿ Ατρητος καὶ κοινωνῶν
24 σιτολόγων ια ἰνδικτιόονος...	σιτολόγων ια ἰνδικτιόονος...
...	

pp. 25-46. Les moines pachômiens se désignent comme 'apotaktikos' (pp. 28-29). Pour Basile de Césarée, le terme évoque un groupe d'hérétiques (p. 36 ; ép. 199, 47, II 163 6 : ᾿Αποτακτῖται).

217 E. Wipszycka a donné la première édition de ce papyrus. «*Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payement pour les apora* », *Mélanges* Claire Préaux, pp. 625-626. E. Wipszycka appelle le document une 'liste provisoire de paiements' (*idem.*, 626). J. Gascou pense que *P. Berl.* Inv. 11860 A-B consiste en trois certificats différents d'enregistrement de payements. L'interprétation du premier éditeur, suivie par J. Goehring («*New Frontiers in Pachomian Studies*», dans *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p. 250 ; «*Through a Glass Darkly : Diverse Images of the Apotaktikoi (ai) of Early Egyptian Monasticism*», dans *Semeia* 58, 1992, pp. 31-32 ; «*Withdrawing from the Desert : Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt* », *Harvard Theological Review* 89, 1996, p. 283) doit être corrigée par les analyses de J. Gascou et K. A. Worp.

218 Le nom du village Alabastrine provient de ses carrières d'albâtre. Ce village se situe au nord d'Antinoé. Il appartenait au nome Antinoépolite au IIe siècle après J.-C, mais ensuite au nome Hermopolite. Alabastrine est peut-être le même village que ᾿Αλαβάστρων πόλις et il a aussi un autre nom préféré par ses habitants païens majoritaires, ⲡⲙⲁⲛⲍⲁⲃⲓⲛ (voir Drew-Bear, *Le nome hermopolite, toponymes et sites*, pp. 58-61 et 213).

219 J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, 184. Il remplace εἰς πλ(ήρωσιν) par εἰς πλ(οῖον) de la ligne 17. Cette correction est suivie par K. A. Worp, «*SB XIV 11972 Fr. A : Eine Neuedition*», *APF* 39, pp. 29-34. Il faut corriger J. Goehring qui suit Wipszycka (J. Goehring,

Si l'insertion du mot l'ἐπιβολή ou ἐποίκιον à la première place de la ligne 19 est justifiable, il se peut que le moine Anoubiôn paye l'impôt pour un bien foncier que posséderait le monastère de Tabennêse ou le monastère tabennésiote du nome Hermopolite.[220] Cependant, cette lecture comporte certains points obscurs. Il manque, après οὕτως, la ou les raisons du payement comme l'éditeur le remarque dans son commentaire.[221] En outre, le nom d'Anoubiôn qui représente l'intermédiaire du versement au nom du monastère, est présenté sous la forme du nominatif, bien que, dans les lignes suivantes, les trois villages effectuent leurs payements par le biais d'intermédiaires présentés comme complément d'agent (διά + génitif).

Grammaticalement, l'*Interpretatio* II de K. A. Worp est donc plus compréhensive.[222] «Anoubiôn, fis de Horiôn...a embarqué dans un bateau du monastère de Tabennêse près de Tentyra, ainsi (οὕτως), la 11e indiction de l'*epoikion* d'Achille effectué par les sitologues Hatres et ses collegues,...». Cette interprétation suggère que le rôle d'Anoubiôn dans le deuxième certificat (lignes 19-29) est identique à celui du premier (lignes 1-18). Finalement, nous voyons clairement en 367/368 les pachômiens de Tabennêse consacrant leur bateaux au transport du blé fiscal.

*** Antoine le Grand**

Les *Vies* racontent une seule visite des frères pachômiens auprès d'Antoine qui séjournait dans le monastère de Pispir (S^5 120-123 ; G^1 120).[223] La tradition copte est différente de celle de la *Vita Prima*. Les *Vies* coptes situent la visite au cours du second voyage à Alexandrie de Théodore et Zachée entre la mort de Pachôme (le 9 mai 364) et celle de

---

«Withdrawing from the Desert : Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt», *Harvard Theological Review* 89, p. 283.

220 L'ἐποίκιον est la lecture de E. Wipszycka (*idem.*, p. 625) et l'ἐπιβολή est une proposition de J. Gascou (*idem.*, 184). L'ἐποίκιον est un village (Drew-Bear, M., *Le nome hermopolite, toponymes et sites*,). Pour l'interprétation du μοναστηρίον Ταβεννησε περὶ περὶ Τιντυριν, voir E. Wipszycka, *idem.*, pp. 634-636.

221 E. Wipszycka, *idem.*, p. 628.

222 K. A. Worp, *idem.*, p. 34.

223 Quant à 'la montagne extérieure' qui désigne le monastère Pispir des bords du Nil, opposée à la montagne intérieure, monastère du mont Kolzim aux bords de la mer rouge, voir, sauf *Bo* 120 et G^1 120 ; *VA*, 61, 73, 89 ; *HL* XXI, 1 (D. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, *Texts and Studies* VI-2, p. 199, n. 37) ; Lefort, *Les Vies coptes*, p. 267, n. 2.

Pétronios (le 19 ou 21 juillet 346),[224] son successeur immédiat. En revanche, l'auteur de G^1 120 situe la visite de la montagne extérieure après le retour d'Athanase qui fut chaleureusement accueilli le 21 octobre 346 par les alexandrins.[225]

Toujours au cours du même voyage, ils reçoivent à Alexandrie une lettre de la part d'Antoine (S^5 127 et 128 = *SBo* 133-134). S. Rubenson accepte l'authenticité de cette lettre sur la base du terme, 'Israélite' : il pense qu'Antoine est une source réelle, et constate que les deux occurrences du terme proviennent uniquement d'Antoine'(S^5 126-127) parmi toutes les sources pachômiennes.[226] Cependant, le terme existe au moins quatre autres fois dans la tradition copte (Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 221, 30 ; 400, 21 ; 401, 8 ; 404, 22), et l'hypothèse de Rubenson s'avère téméraire. Toujours dans le même voyage, la vie copte parle des lettres dont l'une est adressée à Athanase de la part d'Antoine (S^5 127) et l'autre à Horsièse par Athanase (S^5 130). Ces lettres sont fausses, car Athanase est absent d'Alexandrie l'été 346 (Voir *supra* la notice d'**Athanase d'Alexandrie**). C'est par rapport à l'exagération et à la falsification de S^5 120-127 que G^1 120 rend l'histoire plus sobre et plus équilibrée, mais sans aucun doute en manipulant des sources coptes.[227]

Les traditions tant copte que grecque révèlent un aspect intéressant sur l'autorité d'Antoine. Il 'recommande' à Athanase par lettre les frères pachômiens 'comme fils de l'Israélité' (S^5 128). Grâce à la lettre de recommandation d'Antoine, ils (c'est-à-dire Théodore, Zachée et l'équipe nautonière) sont accueillis 'avec beaucoup de marques d'affection' par Athanase (G^1 120). A vrai dire, les frères pachômiens n'ont jamais rencontré Athanase (voir *infra* **Athanase d'Alexandrie**) à Alexandrie, au moins du vivant de Pachôme. Si Athanase les accueillit à Alexandrie en 346, les *Vies* s'accordent sur le fait que ce n'est qu'à cause de la grande autorité d'Antoine, grand moine, au moins textuellement orthodoxe, à la fois antiarien et antimélétien, et qui quitta même son ermitage en 338 pour se rendre à Alexandrie pour

---

[224] Pour la date de la mort de Pétronios, voir *SBo* 130, n. 1 ; cf. D. C., Butler, *The Lausiac History of Palladius, Texts and Studies* VI, p. 223 (N° 10 : il ne s'agit pas d'une analyse approfondie).

[225] Selon A. Veilleux, septembre ou octobre était peut-être la période habituelle où les frères allaient à Alexandrie chaque année (*SBo* 96, n. 3). Je pense que le voyage de l'année 346 a bien eu lieu en septembre avant le retour d'Athanase. Le voyage à Alexandrie devait profiter de la crue du Nil, lorsque le fleuve monte assez haut en aôut ou en septembre pour transporter des produits manuels sans doute avec de grands bateaux (voir la notice d'**Anoubion**, batelier pachômien).

[226] S. Rubenson, *The letters of St. Antony, Origenist Theology, Monastic traditions and the Making of a saint*, p. 169.

[227] Il est vraisemblable d'imaginer que les frères bateliers restent trois mois à Alexandrie entre la mort de Pétronios de juillet et la rencontre d'Athanase d'octobre ; S^5 124 et 130 en parlent ! La vente des produits manuels et l'achat des affaires nécessaires ne comptent que 'quelques jours' (S^5 130). En revanche, G^1 120 situant tous ces événement après le retour d'Athanase est plus intelligent. En ce qui concerne la dépendance

lutter contre l'arianisme.[228] Il n'y a aucun indice spécial qui puisse contredire la visite rendue à Antoine par les frères pachômiens, et la mort du fondateur rend signifiant leur itinéraire de la montagne extérieure à la recherche d'un des trois personnage primordiaux en Egypte de l'époque, et ce d'autant plus que Pétronios nommé à la succession de Pachôme est alors atteint par une maladie mortelle.[229]

Par ailleurs, l'entrevue avec Athanase en 346 dans G^1 120 est fort douteuse, étant donné que même la tradition copte dont dépend la tradition grecque, ne parle pas d'entrevue, mais seulement d'une lettre d'Athanase adressée à Horsièse' (S^5 130), et ce personnage est inconnu de l'archevêque. Du reste, un Athanase accueillant Théodore et d'autres frères dans G^1 120 serait contradictoire avec l'image de l'archévêque de la tradition grecque elle-même : Athanase «*ne* sût *pas encore* (μήπω) qui était abbâs Théodore » (G^1 143, *Halkin*, p. 90, 2), avant de le voir dans le monastère de Kahior lors de sa fuite en 362-363 sous l'empereur Julien. L'accueil d'Athanase n'est donc qu'une invention littéraire, et notre critique est contraire aux affirmations de Chitty.[230]

A. Martin, suivant la datation de la mort de Pachôme (09/05/347) présentée par R. Lorenz, accepte l'authenticité de cette entrevue avec Athanase, en s'appuyant sur une fausse lettre de celui-ci adressée à Horsièse.[231] Pourtant, elle n'arrive pas à relever la différence délicate entre S^5 130 et G^1 120 et la contradiction même dans la tradition grecque entre G^1 120 et G^1 143.[232] Quelle que soit la datation de la mort de Pachôme, 346 ou 347, l'ensemble des données ne nous permet pas de reconnaître dans ce voyage le contact entre Athanase et les frères nautoniers. Parmi les argumentations données par R. Lorenz, seule une tient compte sérieusement de la date du décès de Pachôme : c'est celle de la Pâque.[233] Selon lui, la Pâque tombe le 30 mars en 346 et le 12 avril en 347. Pachôme était malade 40 jours après la Pâque

---

littéraire, je suis convaincu que G^1 120 remanie la tradition copte, car la réponse d'Antoine sur la réplique de Zachée (S^5 121 et G^1 120, *Halkin*, p. 77, 31-32) n'est compréhensible que par la fin de S^5 120.

[228] A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, pp. 382 et 401 ; *VA* 69 ; Sozomène, *HE*, II 17, 11.

[229] S^5 128 (cf. G^1 136) parlent des trois personnages capitaux en Egypte à la première moitié du IVe siècle : Athanase d'Alexandrie, Antoine et (la Koinonia de) Pachôme. *History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria* dit qu'il y avait 'four pillars' au IVe siècle : Athanase, Antoine et Pachôme, Basile de Césarée, et enfin Liberius de Rome (p. 417).

[230] Chitty dépendant uniquement de la tradition grecque, écrit que «Zachée et Théodore gagnèrent Alexandrie à temps pour assister au retour d'Athanase après son second exil» (Chitty, *le désert*, p. 84).

[231] A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, p. 453.

[232] *Idem.*, p. 453, n. 9.

[233] R. Lorenz, «*Zur Chronologie des Pachomius* », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 80, pp. 280-283 ; l'article de J. Gribomont évoqué par A. Martin a peu d'importance («*Pachomius* », *Lexicon für Theologie und Kirche* 7, 1962, col. 1330-1331). Il en va de même pour T. Baumeister l'est, «*Pachomius* », *Lexicon für Theologie und Kirche* 7, 1998, col. 1254-1255.

et mourut le 9 mai (G^1 114-116). En conséquence, on ne sait pas pourquoi il faudrait, comme le fait A. Martin, changer, sans fondement convaincant, la date de sa mort acquise par la plupart des spécialistes des monastères pachômiens.

*** Apollo**

Il dut quitter la communauté de Phbôou à la suite d'Abraham de Faršout lors de la persécution de l'empereur Justinien (527-565) et il fonda sa propre communauté selon le modèle de Pachôme, 'premier père de la communauté', comme le fait Abraham, son ancien supérieur.[234]

*** Athanase, prêtre d'Alexandrie**

Dans un libelle contre Dioscore d'Alexandrie, lu au cours de la troisième session (le 13 oct.) du concile de Chalcédoine en 451, Athanase, neveu de l'archévêque défunt Cyrille d'Alexandrie et incorporé dans son clergé, nous donne un témoignage intéressant du couvent pachômien de Canope, la Métanoia, où il s'est réfugié avec sa famille après de nombreuses mésaventures causées par le successeur immédiat de Cyrille d'Alexandrie.[235] Le nom de Métanoia remplaça selon lui l'ancienne appellation Canope (Κάνωπος ou Κάνωβος), 'faubourg' (προάστειον) d'Alexandrie, où il existait un bain public qui fut pourtant interdit à Athanase et sa famille par ordre du persécuteur.[236]

S'il faut relever des points cruciaux témoignés par l'ex-prêtre alexandrin Athanase, c'est en effet que la Métanoia se caractérise dès son origine comme un asile sûr pour les fugitifs et même que *tout* l'ancien foubourg de Canope se trouve 'sous la garde du saint monastère des Tabennésiotes'.[237] On verra en fin de compte que le couvent pachômien accueillait souvent des fugitifs, des expulsés ou même les exilés ecclésiastiques, quelles que soient leurs positions dogmatiques, en particulier au moment des querelles monophysites.

---

234 Voir P. van Cauwenbergh, *Etude sur les moines d'Egypte*, pp. 158-159.
235 *Ephèse et Chalcédoine , Actes des conciles*, trad. A. J. Festugière, pp. 867-870.
236 *Idem.*, p. 868.
237 «ὅ ποτε Κάνωπος καλούμενον· ὅπερ προάστειον ἄνωθεν καὶ ἐκ παλαιᾶς συνηθείας ἐτύγχανε πρὸς ἀνάπαυσιν τῶν καταφύγων· ὅλον γὰρ δοκεῖ ὑπὸ τὴν φυλακὴν τοῦ εὐαγοῦς μαναστηρίου τῶν Ταβεννησιωτῶν » (*Acta Conciliorum oecumenicorum*, II 1, 2 p. 21 [217], 22-24, éd. E. Schwartz ; Mansi, *Concilia*, VI, p. 1025). Les monastères cénobitiques (*coenobium*) était un des lieux préférés, entre autres, 'des fugitifs' (τῶν καταφύγων : ceux qui sont incriminés et veulent suspendre une procédure).

*** Arsène**

Arsène le Grand (354-449), fut un personnage exceptionnel dans le monde scétiote en général peu cultivé, à cause de son *origio* noble et de sa carrière brillante à la cour impériale en tant que maître des deux fils de l'empereur Théodose, Arcadios et Honorios. Il fut contraint, deux fois, en 407 et 444, de se rendre au couvent pachômien de Canope, et de quitter sa demeure d'ascèse à cause des incursions barbares.[238] Son premier séjour à Canope a été bref, alors que sa deuxième visite dura 3 années, au bout desquelles il alla à Troa où il mourut en 449 ; un apophtegme témoigne de sa halte à Canope avec son toponyme.[239]

*** Cassien**

Sur le rapport du cénobitisme pachômien avec Cassien, je voudrais renvoyer aux études de Veilleux, *La liturgie*, pp. 147-154 et partiellement à De Vogüé, *le mouvement*, 1, pp. 295-312.

*** D'autres personnages du *P. Fouad* 86**

Le *P. Fouad* 86 contient plusieurs noms inconnus ailleurs. **Ménas,** fils d'Arsas (Μηνᾶς τοῦ 'Αρσᾶ) moine, appartient sans doute à la communauté d'Aphroditô (86.3-4). Il va à Antinoé pour y obtenir une audience auprès du duc de Thébaïde. **Nonas** (Νόνας) est aussi un moine de l'Aphroditô, assez élevé dans le rang et l'âge, puisqu'il est appelé ἀββᾶ (86.3-4). On trouve un autre **Ménas**, moine vénérable (θεοσεβέστατος ἀββᾶ) dont on ne peut pas identifier la communauté (86.12).

*** Egérie**

Un des apophtegmes parle de la famille d'un curiale poursuivi par un gouverneur et caché dans un couvent cénobitique d'Egypte (Guy, *Les Apophtegmes des Pères, collection systématique*, V, 30, *SC* 387, pp. 267-269).

[238] Guy, *Les Apophtegmes des Pères, collection systématique*, *SC* 387, pp. 74-76.

[239] *Les Apophtegmes, collection systématique* II, 10. Ce récit qui se trouve également dans la *coll. alphabétique*, *Arsène* 28 (*PG* 65, col. 96-97) concerne son premier séjour à Canope ; dans la *coll. alphabétique*, *Arsène* 34, (*PG* 65, col. 101, B 8, ἐν τοῖς κάτω μέρεσι) est mentionné son second séjour à Canope.

P. Maraval situe le pèlerinage d'Egérie en Thébaïde vers la fin de 381 ou en 382.[240] Cette fameuse pèlerine visita à la fois les solitaires et les moines vivant en communauté.[241] Dans sa liste de visite, on peut vraisemblablement compter des communautés pachômiennes. Le terme *aputactitae* (monasteria aputactitum) qu'elle utilise, bien qu'il s'agit des monastères de Jérusalem, est attesté dans le *papyrus Berl.* Inv. 11860 A daté de 367-368 (voir la notice de **Anoubiôn**), il n'est pas donc étranger aux pachômiens.[242] Malheureusement, le voyage en Thébaïde appartient à la partie perdue de son journal.

*** Jean (Ἰωάννης)**

Le 'très magnifique comte' Jean, laïc, intervient dans les affaires économiques du couvent de Stratonikis. H. Marrou propose l'hypothèse que le comte Jean est κτιστής, c'est-à-dire fondateur du monastère de Stratonikis, d'autant que son rôle peut se rapprocher de celui des *defensores ecclesiae*, choisie souvent parmi les laïcs.[243] Cependant, cette supposition a été définitivement réfutée par J. Gascou. Le comte Jean, attesté dans l'Antaioupolite entre 530 et 539/545 est un fonctionnaire provincial chargé des tâches de διοίκησις dans le sens du *P. Fouad* 87.20, c'est-à-dire qu'il est responsable de la perception des impôts en nature destinés à l'armée et imposés aux monastères.[244] Voir aussi la notice du monastère de **Stratonikis**.

*** Jérôme**

Curieusement, la lettre 22, 35 de Jérôme est rarement citée dans les études pachômiennes, bien qu'il s'agit d'un des témoins pachômiens avant les *Vies* de Pachôme et même avant sa traduction appelée aujourd'hui *Pachomiana Latina* (éd. Boon) effectuée en

---

[240] P. Maraval, *Egérie, Journal de Voyage*, *SC* 296, pp. 34, 165 et 236 ; cf. pour la datation du voyage d'Egérie, P. Devos, «*Il y a vingt ans, les années du pèlerinage* d'Egérie : 381-384. Souvenirs du mois de février 1967 », *Atti del convegno internazionale sulla PEREGRINATIO EGERIAE, Arezzo 23-25 ottobre 1987*, Arezzo, 1990, pp. 305-314.

[241] *Ibid.*, pp. 80 et 338. La Haute Egypte attira des voyageurs déjà à cause de ses monuments impressionnants. Ainsi on connaît la visite, en novembre 130 ap. J.-C., de l'empereur Hadrien et de l'impératrice Sabine à Thèbes, un peu en amont du monastère de Tabennêse-Phbôou (R. Burnet, *L'Egypte Ancienne à travers les Papyrus, Vie quotidienne*, pp. 251-253).

[242] *Ibid.*, p. 229, n. 3 ; voir aussi le terme ἀποτακτικός de la notice de **Anoubiôn** et le *Dictionnaire latin des auteurs chrétiens* d'A. Blaise, p. 89 ; Wipszycka, «*Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payement pour les apora* », *Mélanges* Claire Préaux, p. 633.

[243] L'édition du *P. Fouad* 87, p. 192.

[244] J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, pp. 176-177 et 177, n.1.

404.[245] En réalité un petit traité répandu dans le public, mais envoyé en forme de lettre en 384 à Eustochium, fille de Paula, afin de l'inviter à la virginité, et qui a suscité de nombreux ennemis à son auteur,[246] contient une récapitulation de la vie très structurée des moines pachômiens. Cette récapitulation est acceptable mais avec quelques réserves. Le chapitre 35 sur les pachômiens doit, avec les 33, 34 et 36, à la source orale d'un certain Praesidius dont l'identification n'est pas facile, et qui à notre avis n'aurait sans doute pas vécu directement le cénobitisme pachômien, bien que sa description s'accorde en partie avec certains éléments déjà connus dans les sources pachômiennes.[247]

*** Macaire**

Ce Macaire, ascète-prêtre des Kellia prend, du vivant de Pachôme et pour un certain temps, l'habit des tabennésiotes à Phbôou (Pallade, *HL* 18,12-16).[248]

*** Mélanie la Jeune**, voir la notice de **Victor**, moine du monastère de Canope et aussi Pallade, *HL* 61.

*** Pinufius**

Prêtre d'un monastère d'Egypte, il prit l'habit monacal dans 'le monastère de Tabennésiotes' durant 3 ans juste avant 380 (*Inst* IV, 30, 2-31 et *Conl* XX, 1, 2-5).

*** Pitéroum** (Πιτηροῦμ)

Pitéroum, anachorète du Mons Porphyrites, visite un monastère féminin des tabennésiotes (Pallade, *HL* 34).[249] Cette anecdote rapportée par Pallade est faussement attribuée à Basile de Césarée dans un apophtegme traduit en latin par Pélage.[250]

---

[245] Jérôme ne visita pas la Métanoia de Canope située à 17 km au nord-est d'Alexandrie. Il écrit dans sa préface que le prêtre Silvain lui transmit les textes pachômiens en grec procurés à Alexandrie afin d'être traduit en latin (*préface*, 1). Sa connaissance sur les monastères pachômiens est donc toujours indirecte.

[246] P. Maraval, *Petite vie de Saint Jérôme*, pp. 49-52 ; La lettre 22 est antérieure au 29 juin 384 (De Vogüé, *le mouvement*, 1, p. 223, n. 110).

[247] De Vogüé, *le mouvement*, 1, p. 221-223.

[248] cf. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient I, Culture ou Sainteté*, p. 73

[249] On ne peut pas affirmer clairement si ce Pitéroum s'identifie avec Pityrion, disciple d'Antoine (voir D. Butler, *The Lausiac History of Palladius, Texts and Studies* VI-2, p. 212, n. 60).

*** Manassé (ⲙⲁⲛⲁⲥⲥⲏ)** [251]

Au VIe siècle, Apa (ⲁⲡⲁ) Manassé passe quelque temps dans le monastère de Phbôou, puis il crée sa communauté aux environs de Diospolis sur le modèle pachômien.[252]

* **Plusieurs personnages** du *P. Fouad* 86.

Le *P. Fouad* 86 contient plusieurs personnages autrement inconnus : **Komita de Tzanké** (Κομιτᾶ τοῦ Τζανκη) (voir *BL* 10,77-86.13), **Pabeéit** (Παβεείτ, 86.4), **Pélage** (Πελάγιος, 86.16), **Pétékhôn** (Πετέχων, 86.14), **Pierre de Pentapole** (Πέτρος ὁ Πενταπολίτης). Ils sont loin d'être identifiés.

[250] *Livre* V, 18, 19 (*PL* 73, col. 984) : «Narravit sanctus Basilius episcopus, dicens ... ». Le ch. 18 ne se trouve pas dans l'édition récente de la collection *SC* 474.
[251] Voir P. van Cauwenbergh, *Etude sur les moines d'Egypte*, pp. 156-158 ; E. Amélineau, *Vie de Manassé MMAF* 4-2, pp. 666-679.
[252] Entre les murs du monastère de Manassé, il y avait deux lieux de réception et deux jardins de légumes, dont l'un était pour les frères étrangers, et l'autre pour les laïcs (p. 673).

CHAPITRE III

PROSOPHOGRAPHIE BASILIENNE

* * *

*** Basile (Βασίλειος) et Sophronios (Σωπρονίος)**

Ils sont disciples d'Eustathe de Sébastée qui les a envoyés à la Basiliade en 372 (*ép* 219). Il semble que l'administration de cet hospice des pauvres leur a été confié dès le début, car un tel établissement est typique dans l'ascétisme de l'évêque de Sébastée.[253] L'épithète, γενναῖος et l'expression 'protecteur de ma vie' (φυλακτηρίον τῆς ἐμῆς ζωῆς) que Basile de Césarée rattache au nom de l'ascète homonyme (*ép* 219, 12-13) nous permettent de conclure que celui-ci a une fonction de clerc, administrateur et supérieur de la Basiliade ; on sait aussi qu'un certain Aerius, prêtre, dirigea un hospice fondé à Sébastée par Eustathe.[254] Ces deux auxiliaires de l'évêque de Césarée retournèrent en 375 vers leur maître après avoir blamé le fondateur de la Basiliade et son entourage. Cet événement 'prélude' à la rupture entre l'évêque de Césarée et celui de Sébastée.[255]

*** Un couple** anonyme

Le synaxaire copte conservé en arabe, où Basile le Grand est fêté le 10 septembre, introduit une anecdote à propos d'un couple marié à Césarée de Cappadoce, laquelle n'est pas connue autrement et semble fantaisiste.[256] Un serviteur qui était épris de la fille de son maître, demanda de l'aide à un magicien. Il réussit, par l'intermédiaire des démons, à se marier avec elle contre la volonté de ses parents. Mais il n'était pas chrétien, et son épouse a rendu visite à l'évêque de Césarée. La prière de ce dernier, de ses moines et de ses prêtres fut si puissante que les démons ont été expulsés. Et finalement, le mari et la femme embrassèrent l'état monastique.

---

[253] B. Gain écrit que « les lettres ne nous donnent aucun renseignement » au sujet de l'administrateur de la Basiliade (Gain, *Cappadoce*, p. 282). Son avis doit être corrigé.
[254] voir *supra* n. 3.
[255] Pouchet, *Basile*, p. 571.
[256] *PO* 1, pp. 261-265.

*** Elpidios** (᾿Ελπίδιος)

C'est un ascète cénobite d'origine cappadocienne, devenu anachorète dans la montagne de Doucas en Palestine.[257] Voir **le monastère de Timothée**, chorévêque de Cappadoce.[258]

*** Evagre le Pontique**

Evagre, fils d'un chorévêque de la ville d'Ibora du Pont, est devenu lecteur de l'église de Césarée durant l'épiscopat de Basile (Pallade, *HL* 38, 2). De ce fait on peut supposer qu'il connaissait certainement le cénobitisme par l'hospice des pauvres, la *Basiliade*, également berceau de la vie commune des ascètes. Après la mort de Basile, il est passé auprès de Grégoire de Nazianze[259] et s'installa au désert d'Egypte via Constantinople. Certains éléments de sa théorie des rêves peuvent être rapproché de celle de Basile de Césarée, ce qui nous permet à la fois de constater l'influence de Basile et d'entrevoir un témoin auriculaire de l'évêque de Césarée.[260]

---

[257] Sur la montagne de Doucas, voir D. Butler, *The Lausiac History of Palladius, Texts and Studies* VI-2, p. 225, n. 91.

[258] Cf. Pouchet, *Basile*, p. 561, n. 1.

[259] P. Maraval, «*Un correspondant de Grégoire de Nazianze identifié : Pansophios d'Ibora* », *Vigiliae Christianae* 42 (1988), p. 25.

[260] Nous devons à E. Junod l'interprétation de la théorie onirique d'Evagre. Evagre «est persuadé, écrit-il, qu'il faut apprendre à les (c'est-à-dire, les rêves) analyser pour les maîtriser.. Les rêves, écrit Evagre, ne naissent pas au hasard. Si nous rêvons de moments voluptueux et si nous jouissons de ces rêves, c'est que notre âme aspire encore au plaisir qu'ils évoquent. Le contenu des rêves et l'accueil que nous leur réservons sont un indice de notre maîtrise ou de notre non-maîtrise des désirs... » (Junod, E., *Les sages du désert*, Genève, 1991, p. 83). L'auteur cite dans la page suivante d'Evagre : «S'ils ne s'accompagnent pas d'images, les mouvements naturels du corps dans le sommeil signifient que l'âme est jusqu'à un certain point en bonne santé ; mais s'il se forme des images, c'est un indice de mauvaise santé. S'agit-il de visages indéterminés, il pense que c'est là le signe d'une passion ancienne ; sont-ils déterminés, c'est que la blessure est récente. Les preuves de l'impassibilité, nous les reconnaîtrons, *de jour aux pensées, et, de nuit, aux rêves* » (*Traité pratique* 55-56, SC 171, pp. 629-633). Cet aspect de son interprétation des rêves fait d'Evagre 'un Freud avant l'heure' (cf. G. Bunge, *Akèdia, la doctrine spirituelle d'Evagre le pontique sur l'acédie*, *SO* 52, 1991, p. 25).

Il est possible d'établir un certain parallèlisme entre Evagre et Basile. Basile dit en fait dans une homélie que «Πεφύκασι γάρ πως αἱ καθ᾿ ὕπνον φαντασίαι, ὡς τὰ πολλά, ἀπηχήματα εἶναι τῶν μεθημερινῶν φροντίδων. ῾Οποῖα γὰρ ἂν ᾖ τὰ κατὰ τὸν βίον ἡμῶν ἐπιτηδεύματα, τοιαῦτα ἀνάγκη εἶναι καὶ τὰ ἐνύπνια » (*Homélie de la martyre Julitte*, *PG* 31, col. 244, D 1-5). La même idée se trouve dans la *PR* 22 selon laquelle les rêves inconvenants de la nuit «proviennent des mouvements désordonnés qui naissent en l'âme durant le jour». D'autre part, il faut constater que selon Basile, «l'âme toute accupée des jugements divins en est innocents, et si elle médite continuellement des pensées vertueuses et agréables à Dieu, elle aura malgré tout de ces rêves ». M. T. Kelesy a raison, quand il écrit que «in his early asceticism he (Basile) learned that they (les rêves) spoke of levels of the human psyche that he could not control by his rational mind » (*God*, *Dreams*, and *Revelation*, Minneapolis, 1974, p. 136).

* **Glycérios** (Γλυκέριος)[261]

Entre 370-374, il est ordonné moine-diacre de l'église de Vénésa située à 12 km de celle de Nazianze dont elle dépendait et à 100 km de Césarée.[262] D'après Grégoire de Nazianze, il provoqua un grand scandale à un synode local et à l'église de Vénésa. Réprimandé par son chorévêque, il s'enfuit, avec des 'jeunes filles' ou 'des vierges' chez Basile de Césarée qui accepte de les recueillir (voir la communauté de l'église de **Vénésa**).

* **Lampadion** (Λαμπάδιον)

Elle est, selon Grégoire de Nysse, responsable du chœur des vierges dans le rang de la *diakonia* (τις προτεταγμένη τοῦ χοροῦ τῆς παρθενίας ἐν τῳ τῆς διακονίας βαθμῷ, Λαμπάδιον ὄνομα : *Vie de Macrine*, 29). Et cette phrase peut signifier qu'elle ne dirige pas l'ensemble des vierges dans les affaires spirituelles, mais seulement matérielles, car il semble que Grégoire emprunte le mot *diakonia* pour distinguer la fonction de Lampadion de celle de direction spirituelle de Macrine, supérieur (καθηγουμένη)[263] du couvent de femmes d'Annisa. D'après un rapport du même auteur, elle seule savait 'exactement' ce que Macrine avait décidé pour sa sépulture.[264] Ces deux notes nous permettent de conclure que Lampadion était proche de Macrine tant sur le plan hiérarchique que sentimental et de supposer qu'elle succéda à la défunte.

Pourtant, son point de vue ne signifie pas qu'il abandonna sa position sur l'importance des rêves dans la vie chrétienne de son temps, lesquels peuvent être des instruments de l'enseignement divin, car le rêve, seul parmi toutes les pratiques divinatoires païennes, était toléré par l'église chrétienne (E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, traduit de l'anglais, Claix, 1979). En effet on peut relever de nombreux exemples de rêves à contenu religieux dans l'église des premiers temps, tel Grégoire de Nazianze initié à la vie de contemplation par son rêve prémonitoire où apparurent quarante martyrs (E. R. Dodds, *ibid.*, p. 46, n. 3). Ainsi même pour Basile, il peut y avoir dans les rêves des prémonitions divines (*DSp* V, 12 et XXVI, 62) dont l'interprétation dépend du 'charisme prophétique', tel celui de Joseph et Daniel (*PG* 30, col. 128 c-d), ou des enseignements pour le salut (*ép* 283), qui se distinguent des visions diaboliques (*ép* 210, 6). Y aura-t-il, dans l'antiquité tardive, d'autres attitudes plus rationnelles sur les rêves que la sienne qui est aussi très éloignée de celles d'Artémidoros et Aelius Aristide, représentants de deux types de théorie ou expérience onirique de l'époque, car pour l'évêque de Césarée, «les songes doivent se mesurer par le principe de la charité et la paix » (*ép* 210, 6). En tout cas, Evagre partage avec Basile le point de vue qui lie la conscience humaine et sa représentation inconsciente nocturne à la vie de contemplation. Cf. pour la double interprétation des songes, physiologique ou surnaturel de Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XIII, *SC* 6, pp. 136-143.

[261] Voir aussi, W. Ramsay, *The church and the Roman Empire*, pp. 457-459 ; Pouchet, *Basile*, pp. 577-579.

[262] Pour la localisation de Vénésa, Grégoire de Nazianze, *Lettres II* , éd. Gallay, p. 135, n. 5 et Grégoire de Nazianze, *Lettre* 246, 2 (Basile *ép* 169, 6-8).

[263] Maraval, *Macrine*, p. 195, n. 5.

* Leucadios (Λευκαδίος)

Il est le supérieur de la Fraternité basilienne de **Sannabodaè** (voir *infra*, la notice concernée).

* Macrine la Jeune

Née vers 327 peu avant Basile, elle prit, à l'âge de douze ans, vers 339-340, la décision de mener la vie d'ascèse. Sa retraite à Annisa est, selon P. Maraval, à situer après 341-345 et il est sûr qu'elle ait été influencée par Eustathe de Sébastée avant 357 car sa mère adopta la même vie au même endroit suivant l'exhortation de sa fille.[265] La sœur aînée de Basile, à laquelle celui-ci et son cénobitisme doivent beaucoup, dirigea le monastère des femmes d'Annisa distinct de celui des hommes dès les années 60 du IVe siècle,[266] et jusqu'à ses derniers moments (*Vie de Macrine*, 16, 10-11) qui sont, d'après P. Maraval, à situer en juillet 379.[267]

* Naucratios (Ναυκράτιος)

Frère de Basile et de Grégoire de Nysse, Naucratios a été initié à la vie d'ascèse sous l'influence d'Eustathe de Sébastée. Après avoir mené une vie solitaire durant cinq ans avec son serviteur, Chrysaphios, il meurt dans un accident de pêche sur le fleuve Iris (*Vie de Macrine*, 8-9).[268] Son érmitage peut être identifier avec celui de Basile de Césarée car il exerça l'ascèse au retour de son voyage philosophique. Il est peut-être sur l'autre rive de l'Iris en face

---

264 *Vie de Macrine*, 29.

265 Maraval, *Macrine*, pp. 45-48 et 51-53.

266 *PR* 108-111 sur le double monastère remonte à l'époque du *Petit Ascéticon*, c'est-à-dire, avant 368-369.

267 M. Maraval m'a signalé qu'il revient sur le problème de la datation de la mort de Macrine dans un article à paraître dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique* et qu'elle devait se situer en juillet 379, en fonction de la date de la mort de Basile, en septembre 378. Pour celle-ci, voir Pouchet, «*La date de l'élection épiscopale de S. Basile* », *RHE* 1992, pp. 5-33 et *Basile*, pp. 694-695. Selon la *Vie de Macrine*, elle connut 'dans son éloignement' la nouvelle de la mort de Basile. Auparavant, Pierre Maraval situait la mort de Macrine en 378 ; voir Maraval, *Macrine*, pp. 57-66 et son édition de *Lettres* de Grégoire de Nysse, *SC* 363, p. 26, et encore, «*La date de la mort de Basile de Césarée* », *REAug* 34 (1988), p. 31.

268 Pour la cause de sa mort, Maraval, *Macrine*, p. 170, n. 1.

de la fraternité d'Annisa.[269] Il est important de noter que sa vie solitaire est, avec l'ascétisme familial de Macrine, révélatrice de l'ascétisme eustathien des années 50 du IVe siècle.[270]

*** Palladios et Innocent**

S. Métivier veut faire du prêtre-ascète Palladios qui est un Cappadocien, un moine-cénobite ayant appartenu à une communauté basilienne avant d'entrer dans le monastère d'Eléôna à Jérusalem,[271] mais cela n'est pas clair dans les sources. Tout ce que l'on peut dire sur Palladios et son ami italien, le prêtre-ascète Innocent, c'est qu'ils sont seulement fervents basiliens, qui ont douté, pourtant une fois, de la doctrine de Basile sur le Saint-Esprit.[272]

*** Pansophios d'Ibora**

Il est peut-être un ancien de la fraternité d'Annisa, devenu évêque d'Ibora dans l'Hélénopont en 378 grâce à l'intervention de Grégoire de Nysse.[273]

*** Prapidios** (Πραπίδιος)

Selon Sozomène, il est à la fois un des moines-administrateurs de la Basiliade du Ve siècle et chorévêque (*HE* VI 34, 9).[274]

*** Pierre d'Annisa** (vers 344 - vers 394)[275]

Né peu après la mort de son père, Pierre a été initié, à Annisa, à l'éducation religieuse par sa sœur Macrine.[276] Il fut ordonné prêtre vers 371 à Césarée par son frère Basile, et ne

[269] Maraval, *Macrine*, pp. 41-42 ; p. 167, n. 3 ; p. 171, n. 4. Basile pouvait avoir des contacts fréquents avec Eustathe et ses disciples à son ermitage ainsi qu'à la fraternité d'Annisa (*ép.* 223, 5. voir texte rejeté dans l'apparat par Courtonne).
[270] Gribomont, *Evangile I*, pp. 104-105.
[271] S. Métivier, *La Cappadoce aux premiers siècles de l'Empire byzantin*, Paris, 2001, p. 394. B. Gain aussi le suggère (Gain, *Cappadoce*, p. 138, 61).
[272] Pouchet, *Basile*, pp. 244 et 493-494.
[273] Voir P. Maraval, «*Un correspondant de Grégoire de Nazianze identifié : Pansophios d'Ibora* », *Vigiliae Christianae* 42 (1988), pp. 24-27.
[274] Voir aussi Gain, *Cappadoce*, p. 282 ; Pouchet, *Basile*, p. 561, n. 2.
[275] Pour sa vie, voir Pouchet, *Basile*, pp. 570-575 ; J. Gribomont, *Pierre de Sébastée*, *DECA*, pp. 2040-2041.
[276] Grégoire de Nysse, *Vie de Macrine*, 12.

tarda pas à assurer la direction du monastère d'hommes d'Annisa.[277] A ce titre, il fut sans doute 'supérieur' du monastère d'Annisa, en dépit de l'absence d'une mention directe, et fut chargé de missions délicates par Basile de Césarée comme l'incident de Dazimon (*ép* 295) et la crise eustathienne (*ép* 119). Finalement, il meurt évêque de Sébastée ; son prédecesseur Eustathe était d'ailleurs dans ses dernières années ennemi de Basile.

*** Sabas**

Sabas qui naquit en 439 dans un village appelé Moutalaskè dans le diocèse de Césarée de Cappadoce, vécut la vie commune dans un monastère basilien de Flavianae qui se trouvait à douze mille (20 στάδια) de son village natal, et ce jusqu'avant son pèlerinage à Jérusalem, à l'âge de 17 ans (en 456), et ses expériences de la vie monastique aux environs de la Ville Sainte.[278]

*** Théodose** [279]

Né en 423 dans un village de Môgariassos appartenant au diocèse de Césarée de Cappadoce, il devint, encore jeune, lecteur de l'église de Komanoi, une cité proche de Césarée. En 451, il partit pour Jérusalem et désormais il devint un de ceux qui influencèrent le monachisme palestinien à travers l'esprit du cénobitisme basilien. D'après la *Vie* rédigée par Théodore de Pétra, Théodose donnait souvent à ses moines des enseignements spirituels à partir de la lecture des écrits ascétiques de Basile de Césarée.[280] Il est donc raisonnable de penser qu'il avait été initié au cénobitisme basilien lorsqu'il était lecteur de l'église de Komanoi, comme il semble qu'Evagre le Pontique l'a été.

*** Théognios** [281]

---

[277] *Idem.*, 14 et 37.

[278] Cryille de Scytopolis, *Vie de Sabas*, 1-8 ; J.-M. Sauget, « *Sabas* », *DECA*, pp. 2203-2204. Pour Cryille de Scytopolis, voir J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ, The monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford, 1996, pp. 23-49.

[279] *Vie de Théodose* , éd. E. Schwartz, p. 235-241 ; J. Binns, *op.cit*, p. 45.

[280] S. Métivier, *op. cit.*, p. 394. S. Métivier veut voir chez certains cappadociens une contribution au monachisme palestinien, mais en faisant d'eux 'une population réfractaire aux principes du monachisme basilien' (*ibid.*, p. 393). Voir aussi Gribomont, *Histoire*, pp. 264-265.

[281] *Vie de Théognios*, éd. E. Schwartz, pp. 241-243 ; J. Binns, *op.cit*, p. 43.

Il est originaire d'un village dépendant d'Araratheia, une cité de la Cappadoce. Initié dès son enfance dans son pays natal à la vie monastique (ἔνθα ἐκ νεαρᾶς ἡλικίας τὴν μοναχικὴν πολιτείαν ἐξεπαιδεύθη), qui est sans doute le cénobitisme basilien, il gagne la Palestine à l'époque de l'empereur Marcien (450-457).

* **Vetiana** (Οὐετιανή)

Originaire d'une noble famille, elle devint moniale sous l'influence spirituelle de Macrine à la communauté d'Annisa.[282]

[282] *Vie de Macrine*, 28 (cf. Maraval, *Macrine*, p. 234, n. 1 et p. 235, n. 2).

CHAPITRE IV

MONASTERES PACHOMIENS

* * *

Après avoir esquissé dans les pages précédentes un tableau des personnages relatifs au cénobitisme primitif, qui nous a permit de voir leurs Sitz-im-Leben dans des perspectives diverses, je présente dans ce chapitre de renseignements, connus ou non, sur ses monastères. On pourra constater, de manière analogue au chapitre précédent, que les monastères basiliens laissent peu de traces dans l'histoire, alors que les communautés de Pachôme ont eu la chance de transmettre leurs activités dans des sources variées.

I. Les monastères de la congrégation pachômienne

Vers la quatrième décennie du IVe siècle, la congrégation pachômienne consistait en neuf monastères d'hommes et deux couvents de femmes dispersés dans la vallée du Nil à distance de 175 km entre Panopolis et Latopolis (cf. G^1 112). Dès le début, le système du cénobitisme formait un ordre hiérarchique comme le suggère *Bo* 42 et G^1 42. Néanmoins ses aspects exacts restent obscures dans les *Vies* qui en donnent la forme définitive après l'annexion d'autres monastères et avec l'institutionnalisation d'un économe général (G^1 28 et *Bo* 26).[283] En tout cas, à l'époque où Phbôou est sous la direction de Pachôme entre 336/337 et 346, il y avait dans chaque monastère, entre autres, trois maisons principales : la maison de la *diaconie*, c'est-à-dire les locaux destinés à la préparation de la nourriture et à sa distribution, celle des infirmiers et des concierges. Les supérieurs de ces maisons étaient assistés par un second. Très tôt fut inventé aussi la fonction d'économe général qui s'occupe de la distribution du travail manuel dans toute le congrégation.

Je ne pense pas que le témoignage indirect de Jérôme en 384, qui applique des termes militaires, tels que *decuria* et *centuria*, reflète la réalité historique (*lettre* 22, 35). En revanche, sa préface de la traduction latine des règles pachômiennes peut être en partie une description pertinente sur le système général du monastère de Phbôou à la fin du IVe siècle ; on y voit que le monastère compte environ 30-40 maisons dont chacune contient environ quarante frères, et

[283] Pour la description générale sur le système hiérarchique de la congrégation , voir Ladeuze, *Etude*, p. 286-288.

toutes sont unies en tribus de trois ou quatre. Pallade énumère, sauf trois maisons principales, onze métiers, qui étaient peut-être onze maisons distinguées en métiers, mais pas forcément, et qui concernent le monastère de Panopolis au début du IVe siècle, et qui comptait environ 200-300 (Pallade, *HL* 32, 11-12).

A. Les monastères de l'époque de Pachôme

1. **Tabennêse**

Après avoir passé sept ans de sa vie comme semi-anachorète sous la direction de son maître spirituel Palamon, Pachôme s'installe vers 320 à Tabennêse, village abandonné à cette époque. Cette installation ni au désert ni en bordure de terre cultivée mais au sein d'un village annonce une des caractéristiques géographiques des monastères pachômiens qui seront situés principalement dans la plaine de la vallée du Nil.[284] Le nom de Tabennêse était nouveau dans les milieux ascétiques de la deuxième décennie du IVe siècle. On entend dans la bouche de Théodore émanant d'un milieu semi-anachorétique l'expression 'Tabennêsiotes' pour se référer aux habitants ascétiques de Tabennêse.[285] Les règles communautaires précisant la vie intérieure, ainsi que le mur d'enceinte qui est comme un cadre extérieur destiné à assurer la vie en communauté, devaient être à l'origine de ce fameux épithète, et plus tard le port dont ils disposaient contribuera beaucoup à la diffusion du terme.[286]

Pourtant ce dernier aspect ne caractérise pas l'ascèse communautaire des moines de Tabennêse du vivant de Pachôme. Il semble que les compilateurs ou les auteurs des *Vies* soient attentifs au mot 'bateau', quand la narration des récits leur obligent de l'écrire. Pachôme monte souvent sur une 'petite' barque pour se rendre à d'autres monastères.[287] Deux bateaux essentiels pour la congrégation, rapportés par G^1 113, lesquels concernent la vente de nattes et l'achat d'autres besoins à Alexandrie, activités annuelles confirmées par *Bo* 107, étaient aussi qualifiés 'petit' dans la version bohaïrique (*Bo* 96). Par contre, cette précision 'petit' a significativement disparu pour une barque qui entreprit, sous le gouvernement de Théodore, le

---

[284] Cf. J. Goehring, , «*Withdrawing from the Desert : Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt*», *Harvard Theological Review* 89, pp. 267-286 ; idem., «*The encroaching desert : literary production and ascetic space in early christian Egypt*», *Journal of early christian studies*, 1993, pp. 281-296.

[285] *Bo* 63 et G^1 68.

[286] *Les Règles d'Ange* (*HL* 32,2-7) reflète le nom des articles contraignants prescrit par Pachôme. Et la tradition copte et grecque ne manquent pas d'évoquer 'le mur de clôture' (*Bo* 42 et G^1 42). Tabennêse se situait 'sur le fleuve' (Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 56).

voyage vers Alexandrie (*Bo* 183) et elle ne figure pas en général à l'époque des successeurs de Pachôme.[288] Ce fait est très suggestif. Les compilateurs des *Vies* qui vivaient à la fin du IVe siècle veulent certainement mettre en relief un changement important par rapport aux débuts du cénobitisme : le fondateur ne disposait que de 'petites barques', tandis que les moines qui se vantent d'être ses fils spirituels ne l'ont pas suivi. Le premier monastère de Tabennêse, qui cède à Phbôou sa place vers 336/7, prévoit par sa propre localisation 'sur le fleuve' ses activités étendues sur le Nil, et dont Pachôme fit à son insu la préparation préliminaire.

2. Le couvent féminin de **Tabennêse** [289]

Après l'installation de la communauté à Tabennêse vers 323, Pachôme fonda bientôt une communauté féminine ; sa sœur Marie est devenue la 'mère' (μήτηρ)[290] des moniales qui vivent d'après les règles copiées par son frère Pachôme (ⲙⲁⲣⲓⲁ, le nom n'est que dans la version boraïrique, Bo 27 ; cf. *G*[1] 32 de *l'Atheniensis*). Le couvent de femmes était situé à peu de distance du village de Tabennêse. La date de sa création est différente selon les traditions : dans le texte copte, c'est avant 329, alors que *G*[1] 32 (*Atheniensis*) la situe après 329-330, moment où Athanase d'Alexandrie visite Tabennêse. On s'incline à accepter la tradition grecque, comme on l'a vu plus haut.

Pachôme a confié à un certain Pétros le rôle d'intermédiaire entre les deux communautés de Tabennêse. Le responsable-intermédiaire des moniales meurt avant la grande pénitence de Théodore, et Titouiê, un des anciens, le remplace (*Bo* 27 ; voir aussi *SBo* 27, n. 6). Il apparaît que ce dernier est décédé quelques temps après l'avènement de Théodore, et ensuite la visite des moniales est confiée à Apa Epônychos pour la communauté féminine de Tabennêse et celle de Phbôou (voir le monastère de **Bèchné** fondé par Théodore).

3. **Phbôou (ⲡⲃⲟⲟⲩ / ἡ Παβαῦ ou ἡ Βαῦ)** [291]

---

[287] *Bo* 59 ; *S*[5] 53 et 54 (deux bateaux offerts à Pachôme sont aussi 'petits').
[288] La mission de ce bateau était importante : «Il arriva encore qu'une fois une barque des frères, chargée d'étoupe destinée à leurs vêtements, sombra. Lorsqu'on apporta à notre père Théodore la nouvelle qu'elle avait sombré, les frères en furent fort tristes » (*Bo* 183).
[289] Cf. Elm, S. *Virgins of God, The making of Asceticisim in Late Antiquity*, pp. 289-296.
[290] La mère des moniales a, semble-t-il, une grande importance dans la vie des monastères pachômiens plus tardifs. Au cours du VIe, un certain Jean, membre de la communauté d'Aphroditô, salue 'notre père commun très aimé de Dieu' (τὸν τε θεοφιλέστατον κοινον πατέρα) et 'notre très vertueuse mère commune' (τὴν κοσμιωτάτην κοινὴν μητέρα) qui réside au monastère de Canope (*P. Fouad* 88, voir H. Marrou, p. 199).
[291] Voir aussi S. Timm, «*Fāw*», *CKA*, pp. 947-957 ; R.-G Coquin et P. Grossmann, «*Pbow : History and Archaeology*», *CopEn*, pp. 1926-1929.

Vers 330, le surpeuplement de la communauté de Tabennêse conduit Pachôme à se diriger vers un autre village voisin abandonné appelé Phbôou pour y construire son deuxième monastère, également doté d'un mur d'enceinte (*G*[1] 54, *Bo* 49).[292] Ce couvent de Phbôou qui dépendait de l'évéché de Diospolis Parva, se localisait à 2 mille (3 km) au *nord*-ouest de Tabennêse – le lieu est souvent mal localisé sur les cartes des monastères pachômiens-, et sa proximité permettait au fondateur résidant à Tabennêse de faire des visites fréquentes durant les premiers six années. En 336-337, c'est-à-dire, sept ans avant ce qu'on appelle sa 'grande pénitence' située en 344-346, Théodore fut établi à Tabennêse en tant qu'économe, et Pachôme séjournait à Phbôou qui devint ainsi à jamais la maison mère de toute la congrégation (*G*[1] 78, *Bo* 70).

Le monastère de Phbôou n'a pas disposé d'un port réservé à lui seul, puisqu'on n'en trouve pas traces, ni même d'un canal, et ce sur le plan littéraire comme archéologique. Il se trouvait dans une plaine, aujourd'hui fertile, et où la crue du Nil débordait souvent à l'époque de Pachôme.[293] Cette localisation géographique explique indirectement son appui sur le port de Tabennêse pour la communication avec le monde extérieur, et plus souvent encore pour la visite des autres monastères filiales (cf. *Bo* 59 et 183, *S*[5] 53-54). La tradition tardive décrivant la tête de la *Koinonia* pachômienne entre les mains de l'archimandrite soit de Phbôou soit de Tabennêse, s'explique sans aucun doute par le fait que le résidant de Phbôou doit toujours passer par le port de la communauté de Tabennêse pour naviguer sur le Nil.

Les pachômiens étaient fiers de leur 'monastère glorieux' de Phbôou, dès le début de son histoire, grâce à la construction de la grande basilique au milieu du Ve siècle.[294] La basilique de Phbôou (l'actuel Fāw al-Qublī) a fait l'objet de fouilles menées par P. Grossmann.[295] Et les explorations archéologiques ont distingué trois moments différents de construction de l'église : une ancienne, une deuxième à la fin du IVe siècle ou au début du Ve siècle et une

---

[292] Pour la chronologie, je me réfère à Chitty «*A note on the chronology of the Pachomian foundations* », p. 381. Il ne faut pas penser que le nombre des moines pachômiens s'accroît rapidement ; même après la fondation ou l'annexion de quelques monastères, les *Vies* nous renseignent qu'il y avait à peine 300 ou 360 moines dans la congregation (Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 180).

[293] Lefort, «*Les premiers monastères pachômiens, exploration topographique* », pp. 392-393. Le monastère de Phbôou est à 3 mille (4 1/2 km) du désert arabique du nord. La carte dans le *Biblical Archeologist* 1979, p. 201 localise, à ma connaissance, le plus exactement le monastère de Phbôou. Le canal du nord-ouest du village al-Fāw Qublī est moderne (P. Grossmann, *CopEn*, p. 1928).

[294] *PO* 49, fasc. 1 (*Homélie sur l'église du Rocher*), pp. 107 ; 25, 143, 145, 151-153.

[295] P. Grossmann, «*Pbow : Archaeology* », *CopEn*, pp. 1927-1929 ; idem., «*The Basilica of Pachomius* », *Biblical Archeologist* 42, pp. 232-236. Pour connaître l'état de la question, J. Goehring, J., «*New Frontiers in Pachomian Studies*», dans *The Roots of Egyptian Christianity*, pp. 252-257.

dernière après un demi siècle. Le premier oratoire de Phbôou à l'époque de Pachôme n'est connu que par les *paralipomena* ch. 32, et *Bo* 25 (cf. *G*[1] 29) concerne celui de Tabennêse. D'après *Paral* 32, une fois construit l'oratoire, Pachôme pense qu'il est trop beau, et il ordonne aux frères de pencher les colonnes pour lui enlever de sa beauté. Le dernier édifice, consacré le 11 novembre 459 à l'époque de l'archimandrite Martyrios, était une basilique, comme toujours à cinq nefs, mais largement amplifiée par sa taille, 75 m de longueur et 37.5 m de largeur (elle peut accueillir au moins 2.000 personnes), avec beaucoup de colonnes de granit. L'agrandissement de la basilique de Phbôou parle, d'une manière indirecte, de l'économie fleurissante de la maison mère, à peu près au milieu du V[e] siècle. D'ailleurs, la dédicace de Timothée Elure a été l'occasion pour la littérature pachômienne d'assurer son attachement à la foi anti-chalcédonienne comme on le voit aussis dans l'*Allocution* et l'*Homélie* attribuées à Timothée Elure.

Le stationnement des soldats de Justinien à la communauté de Phbôou, peu connu dans les milieux d'études pachômiennes, fait l'objet d'un grand intérêt.[296] Ce *numerus* monté qui fut cantonné au cours du VI[e] siècle dans le centre monastique de Phbôou (Βαῦ) avait été composée, d'abord, d'un détachement de milice de Pharanites provenant d'une petite cité du Sinaï, Pharan, proche du monastère de Sainte Catherine, puis de soldats scythes. *P. Lond.* V 1735, 23-29, contient le contrat de vente d'une maison, et nous apprend quelques noms de membres de cette milice qui ont été des témoins de l'acte : Victor, Jacob et Théodore.[297] Les soldats de Phbôou bénéficiaient de prestations fiscales prélevées sur les communautés de la Moyenne Egypte comme Aphroditô-Kom Ichaou (*P. Flor* III 297, 192, 219 et 302).

Parfois, les couvents pachômiens devaient verser les annones militaires pour la milice qui avait protégé entre autres leur maison mère contre les barbares. Le bureau des finances du village 'Aphroditô enregistre en 525-526 le versement des annones militaires du monastère pachômien de **Tsmîne** représenté par son moine, peut-être économe, Mousaios.[298] A la liste des contributeurs s'ajoute le couvent pachômien de **Stratonikis** (voir sa notice). Il est aussi

[296] Il est mis à jour par J. Gascou, à la fois corrigeant quelques lectures contradictoires proposées par R. Rémondon et, d'autre part, publiant par la suite un nouveau témoin. Ainsi deux références J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, pp. 171-174 et id., «*La Table budgétaire d'Antaeopolis (P. Freer 08.45 c-d)* » dans J. Lefort et C. Morrison éd., *Hommes et Richesses dans l'empire byzantin I*, pp. 309-310.

[297] *P. Lond.* V 1735, 23 : Φλς Βικτωρ Ιωαννο στρ/ αριθμς Βαῦ ...
24 : ... Φλ/ Ιακωβ Ιωαννου Φαρ αριθμου ...
29 : δι εμου Θεοδώρου Απολλωνιου νομικ / Βαῦ

[298] P. *Flor.* 297, 302 εἴσπραξις ἀννώνης ὁμοίως τῶν Φαρανιτῶν Βαῦ τῆς αὐτῆς

notable que l'église épiscopale d'une Apollinopolis fut contributeur fiscal, au VIe ou au début du VIIe siècle, pour la milice de Phbôou, puisqu'on sait qu'elle paya 2 *Solidi* 21 c. pour la prestation semestrielle d'une unité de scythes stationnée au couvent de Phbôou (*P. Grenf* II 95).[299]

Dans *P. Freer* 08.45 c-d, la table budgétaire d'Antaeopolis, ville ducale, rédigée entre 533-543, nous permet de penser que le nombre de soldats établies à Phbôou ait été approximativement de cinquante ; car les annones sont quotidiennement de 50.[300] Il se pourrait que l'origine de ce stationnement des soldats dans le monastère de Phbôou du VIe siècle remonte au deuxième quart du Ve siècle. D'après l'*Allocution* attribuée à Timothée d'Alexandrie, Victor l'archimandrite qui est de retour de Constantinople à Phbôou en 431 est accompagné, entre autres, de 80 soldats que l'empereur Théodose II lui a offerts pour parer aux éventuelles attaques des barbares, et il se met avant tout à construire une citadelle autorisée d'avance par l'empereur au sein de sa communauté.[301] Le *Paralipomena* 8-11 nous apprend d'autre part la présence des Blemmyes à la première moitié du IVe siècle dans le désert proche du monastère de Phbôou. La vie de Šenoute § 89 nous informe de son côté que pendant la première moitié du Ve siècle, ils ont effectivement pillé quelques villages de la partie septentrionale du nome Panopolite ; on sait aussi que l'armée locale d'Egypte byzantine avait surtout un rôle défensif contre les incursions barbares.[302]

---

303 μοναστηρίου Σμῖνος διὰ ᾽Απα Μουσαίου μονάζοντος ν. α Α βL´ ζυγ(ῷ)

[299] Δέδωκεν ἐκκλησία ᾽Απόλλωλος εἰς λόγον ἀννωνῶν τῶν γενναιοτάτων Σκυθὼν Ιουστινιανῶν ἀγραρευόντων ἐν τῷ μοναστηρίῳ Βαῦ ἑξαμήνου κανόνος τεσσαρεσκαιδεκάτης ἰνδικτίονος χρυσοῦ νομίσματα δύο κεράτια εἴκοσι ἓνα ζυγῷ, γίνεται ν° β κ κα ζυγῷ.
Verso : ᾽Εκκλησία ᾽Απόλλωνος ιδ ἰνδικτίονος νομίσματα β κεράτια κα.

[300] *P. Freer* 08.45 c-d,
26 στρατιώταις Σκυθῶν ᾽Ιουστινιανῶν προσκαρτυρούντων τῷ μοναστηρίῳ τῆς Βαῦ
27 ὑπὲρ ἡμερινῶν ἀννωνῶν ν καπίτων κε … .
(26) «pour les soldats des Scythae Iustiniani en quartiers au monastère de Bau,
(27) pour 50 annones journalières et 25 *capita*… »

Une annone rémunère en principe un individu. Mais certains bénéficiaires, par exemple les officiers, touchaient de multiples annones, alors que d'autres, comme les valets de rémiment, se contentaient de demi-rations (J. Gascou, «*La Table budgétaire d'Antaeopolis (P. Freer 08.45 c-d)* », p. 290).

[301] A. van Lantschoot, «*Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Eglise de Pachôme à Phbôou*», *Le Muséon* 47, 43-45.

[302] Pour le rôle de l'armée byzantine d'Egypte, voir J. Gascou, « *L'Egypte byzantine* », '*l'armée*'. D'autre part, Les Blemmyes qui s'opposaient militairement aux *Romains* (par exemple, troisième guerre blemmye en Thébaïde entre 563-568), ne leur étaient pas toujours hostiles. Aux époques byzantine et arabe (ils sont connus souvent sous le nom de Beja à l'époque arabe. W. Y. Adams, «*Beja Tribes = Blemmyes*», *CopEn*, pp. 373-374), une partie de ce peuple était sédentarisée sur les marges de la vallée du Nil entretenant avec eux des relations souvent pacifiques (J. Gascou, «*Militaires étrangers en Egypte byzantine*», *BIFAO* 75, p. 206) ; Pallade parle, au début du Ve siècle, des Blemmyes établis près des moines de la communauté de Tsmîne (*HL* ch. 32, 10. Pour la différence des recensions, voir l'éd de D. Butler, p. 210, n. 55). Cf. pour les couvents-forteresses du Moyen Age,

Il se pourrait d'ailleurs qu'un nouveau village se formât autour de la communauté de Phbôou au moins avant le VIII[e] siècle. Dans un papyrus trilingue daté du VIII[e] siècle et publié par A. Grohmann, on voit un certain Collouthos, fils de Phoibammon, signer en tant que chef du village de Phbôou.[303] En même temps, un homme appelé Noah représente le village de Tabennêse, ce qui atteste également de la formation d'un nouveau bourg à Tabennêse abandonné au IV[e] siècle comme Phbôou.[304] D'autre part, notre hypothèse est renforcée par quelques personnages connus dans le Synaxaire arabe. Les parents de Yousâb étaient anciens habitants de Fâw (Phbôou) avant de remonter le Nil jusqu'à Coptos (*PO* 3, p. 283). Fâw est aussi le village natal de Badâsyous (*PO* 11, p. 666). Ce dernier guérit la maladie d'une certaine Arsinoé, 'femme du premier magistrat de *Phabâou*, sans doute dérivé du grec Παβαῦ.[305] Enfin, le village existe encore aujourd'hui, tandis que le couvent de Phbôou attesté encore au VIII[e] siècle fut, dit-on, détruit par al-Hākim (996-1021).

4. **Šenesêt** (**ϣενεснт** / Χηνοβόσκια)

La communauté de Šenesêt ou Chénoboskia (l'actuel al-Qasr), qui existait probablement déjà vers 321 et se trouvait du même côté du Nil que Tabennêse-Phbôou est le premier couvent annexé, peu après 329, sous la direction de Pachôme.[306] A l'origine, le père de la communauté de Šenesêt était un certain Ebonh (**εϐωνϩ** : *Bo* 50) ou Epônychos (Ἐπώνυχος : *G*[1] 54). L'incorporation du monastère de Šenesêt fut la conséquence de la renommée des règles imposées par Pachôme aux monastères de Tabennêse-Phbôou. Pachôme lui-même dirigea, au début, les frères de Šenesêt en s'y rendant souvent (*Bo* 50), car le village était seulement à 12

---

voir M. H.Torp, «*Mûrs d'Enceinte des monastères coptes primitifs et couvents-forteresses* », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 76 (1964), pp. 173-200.

[303] P. *arab. Grohmann* 167, 27 : [ανο]κ κολλογ ° πϣενπμακ / φιϐ πρεμπβοογ τιcτηχε †
Il est sûr que Collouthos n'est pas l'archimandrite de Phbôou. Apa David est présente comme archimandrite du monastère d'Apa Zénobios (απα ΔαγιΔ παρμαν μπμ̄ο̄ν̄ ν̄απα ζηνοβιοc : 167, 20), Philotheos comme habitant d'Apa Collouthos de Pešove (φιλ° πρμ [α]πα κολλογ° μπεϣογε : 167, 22), Phoibamon comme celui du monastère d'Apa Leontios (φοιβαμων πρμ πα τλεοντιοc : 167, 33) et Olympios comme celui du moanastère d'Athanasios ([ολγμπ]ιοc ...[πρμμπμο]ν̄ᾱ[c] αθανασιοc : 167, 35). Pourtant, s'agissant de Collouthos, fils de Phoibammon, habitant de Phbôou, il manque des indicessur son identité monastique.

[304] P. *arab. Grohmann* 167, 19 : [ανοκ] νωϩε πϣηρε ν̄πμακ / πεϭω[ϣ] πρμταβεννηcε

[305] Selon la traduction latine de I. Forget, Arsinoé est 'principis nobilis ex incolis *Fāu* uxor' (*CSCO* 78, p. 397).

[306] Lors d'une rencontre, peut-être en 387, d'Horsièse avec Théophile d'Alexandrie, le premier dit que soixante-six ans se sont écoulés depuis qu'il a pris l'habit monastique, ce qui signifie que son monastère d'origine qui est Šenesêt, doit exister en 321 (voir, *S*[21], Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 393). Pour toutes les variantes du Χηνοβόσκια, voir l'édition de Halkin, p. 465. Voir aussi la notice du monastère de Chenoboskiôn dans H. Gauthier, «*Nouvelles notes géographiques sur le nome Panopolite* », *BIFAO* 4, pp. 57-59.

km en aval de Phbôou. D'abord, il établi les chefs de maison et les seconds (*Bo* 50), et peut-être quelques temps après, le supérieur (οἰκονόμος) et le second du monastère (δεύτερος τῆς μονῆς : *G¹* 54). Et Epônychos a vraisemblablement été le même que le père des moniales sous le gouvernement de Théodore.

L'annexion de ce monastère constitue un tournant dans la vie de la *Kononia* pachômienne, parce qu'il ne s'agit plus d'un village désert comme Tabennêse et Phbôou. Le village Χηνοβόσκια est attesté dans les papyrus à partir du IIe siècle. Le *P. Lond.* II 196, qui rapporte un procès relatif à des dettes nous donne sa forme dative, Χηνοβοσκίοις (ligne 39). Le toponyme Χηνοβόσκια se retrouve dans le P. *Nag Hamm.* (1, 4 et 31, 3) datée de la fin du IIIe siècle ou du début du IVe siècle, et pour la première fois on constate que le mot Χηνοβωσχίτης, désigne un 'habitant de Chénoboskia' (153, 9).[307] Encore dans P. *Erl. Diosp.* qui remonte au premier quart du IVe siècle (313-314), on trouve le toponyme Χηνοβ (1, 120 et 167 ; 3, 24) du nome Diospolite Parva, qui était sans doute une forme abrégée du village Χηνοβόσκια.[308] Les gens de Chénoboskia effectuèrent, selon ce document, un payement à Aionios de 10 talents d'argent pour Theodosios (1, 166-167).[309] Les données papyrologiques suggèrent enfin que la communauté de Šenesêt était en train de se développer évidemment en relation avec le village, non seulement avant l'incorporation dans la *Koinonia* pachômienne, mais aussi après son annexion qui se situe au début des années trente du IVe siècle. Elle fut aussi la communauté d'origine d'Horsièse (*G¹* 114).

5.**Thmoušons** (**ⲧⲙⲟⲩϣⲟⲛⲥ** / Μόνχωσις) [310]

Il s'agit du deuxième monastère annexé à la *Koinonia* pachômienne (*Bo* et *S⁵* 51 ; *G¹* 54). Au début, ce monastère fut organisé par Apa Jonas.[311] Il était aussi en 352 à l'origine de la révolte contre Horsièse, un des premiers successeurs de Pachôme (*G¹* 127-129 ; S⁵ 124-133). Au début du Ve siècle, Yūnās de Bahānis (Thmoušons) accompagne l'archimandrite Pachôme

---

[307] *NAG HAMMADI CODICES XVI*, *Greek and coptic papyri from the cartonnage of the covers*, éd. J.W.B. Barns, G. M. Browne, et J. C. Schelton. A. Veilleux mentionne aussi le village dans ce papyrus («*Monasticism and Gnosis in Egypt* », *Semeia* 58,p. 279).
[308] F. Mitthof, *Ein spätantikes Wirtschaftsbuch aus Diospolis Parva*, pp. 4-5.
[309] 166 Θεοδοσίῳ διὰ τῶν
167 ἀπὸ Χηνοβ(οσκίων) τάλ. ι
[310] Voir aussi Timm, «*Tmoušons* », *CKA*, pp. 2717-2720. Pour les variantes coptes et grecques du toponyme, voir les index de *CSCO* 99 et 100, p. 370 et de l'édition de Halkin, p. 462.
[311] Jonas est vivant à l'époque de Théodore (*G¹* 123). Voir aussi, Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 116, n. 1.

le Jeune pour aller à Alexandrie.[312] Le *P. Lond* IV 1460, 54, registre d'impôts daté de 709 mentionne le village (ἀπὸ Μοονχ° παρχ θινοτ).[313] Encore existant aujourd'hui, ce village est situé sur la rive occidentale du Nil à 7-8 km au nord de Faršout.

* **Pmampesterposen**

Lefort veut le compter parmi les monastères fondés par Pachôme (S^5 51, *Les Vies Coptes*, p. 247, n. 3), ce auquel trois autres critiques modernes contestent.[314]

Trois monastères d'hommes et une communauté de femmes aux environs de Panopolis

Chitty et Coquin comptent trois monastères d'hommes sur le territoire de Panopolis, alors que Lefort et Timm seulement deux.[315] Je pense comme les premiers, étant donné que la tradition copte distingue clairement trois monastères dans le nome Panopolite.

6. **Tsê** (**ⲧⲥⲏ** / Ταση̑)

Selon S^5 52, une vision extraordinaire emmena Pachôme à fonder un couvent dans 'la région de Panopolis' (**ⲧⲕⲁϩϣⲙⲓⲛ**), qui s'appelait Tsê (**ⲧⲥⲏ-** selon G^1 83, Ταση̑). Le nom arabe *Schedsina* (*Am* 569, 2) de ce village copte Tsê n'a pas survécu.[316] H. Gauthier écrit qu'Amélineau n'était pas sûr de l'existence de ce monastère.[317] Mais le village Tsê dans le nome Panopolite - il y avait plusieurs villages qui portaient le même nom - est attesté dans un papyrus du début de l'époque arabe (l'an 709) : P. *Lond. IV*, 1460, 44 et 152 (ἀπὸ Τση̑ παρὰ Πανός). Selon Timm, ce monastère pachômien de Tsê devait se situer vraisemblablement aux

---

312 R. Coquin, «*Apa HĀMĀY Martyr pachômien au Ve siècle*», *Mélanges* Serge Sauneron *II Egypte post-paraonique*, p. 155.

313 D'après ce passage, Μόνχωσις dépend de la pagarchie Thinitos (παγαρχία θινίτου).

314 R. Coquin, «*Un complément aux Vies sahidiques de Pachôme : Le Manuscrit IFAO copte 3*», *BIFAO* 79, p. 237 : «Il est donc fort possible, ce n'est certes qu'une hypothèse, que Pma mpesterposen n'ait été qu'une dépendance, où résidaient seulement quelques moines, du grand couvent de Šensêt / Chénoboskia » ; D. Chitty, « *A note on the chronology of the Pachomian foundations* », *SP* 2 (*TU* 64), p. 383 ; A. Veilleux, *SBo* 51, n. 4 (pp. 271-272).

315 D. Chitty, « *A note on the chronology of the Pachomian foundations* », *SP* 2 (*TU* 64), pp. 382-383 ; R.-G. Coquin , «*Un complément aux Vies sahidiques de Pachôme : Le Manuscrit IFAO copte 3*», *BIFAO* 79, pp. 233-237 ; Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 247, n. 3, pp. 379-407 ; Timm, *CKA*, p. 655.

316 Amélineau, *La géographie de l'Egypte à l'époque copte*, p. 485-486. D'après Amélineau, le mot Schedsinâ est composé du premier mot **ϣⲉⲧ** et d'un deuxième inconnu (idem., pp. 428-429).

317 H. Gauthier, «*Nouvelles notes géographiques sur le nome Panopolite* », *BIFAO* 4, p. 94.

environs de l'actuel aṣ-Ṣawãmi'a Šarq, approximativement à 8 km au nord de Akmîm, où il existe aujourd'hui une église sur des ruines, vraisemblablement de ce monastère.[318]

7. **Panopolis (Šmin / Πανός)**

D'après la tradition copte (*S*[5] 54 et *IFAO copte 3*, 54, également *Am* 569-570), Arios, évêque orthodoxe de Šmin (ϣⲙⲓⲛ)-Panopolis demanda à Pachôme de fonder un couvent dans sa ville. Selon la tradition copte, les gens envieux attaquèrent le mur d'enceinte pour le détruire, mais un ange l'entoura comme pour en faire un mur de feu, ce que la tradition grecque n'accentue pas. Pourtant, on trouvera en vain une mention de l'endroit précis où le couvent fut construit dans le nome Panopolite. Les *Vies* affirme que l'évêque a offert à Pachôme un terrain de construction, vraisemblablement avec des matériaux, car c'est ce que signifie la phrase «l'évêque leur désigna l'emplacement ». Cependant, si on considère les attaques renouvellées contre le mûr d'enceinte du monastère, notamment la visite des philosophes (*Bo, S*[5] et *IFAO copte 3*, 54 b et 55), il semble qu'il se trouve, parmi les monastères pachômiens panopolitains, le plus proche de la ville de Panopolis, et constitue un centre culturel au IV[e] siècle à côté d'Alexandrie.

L'attention portée au chapitre 32 de l'*Histoire Lausiaque* de Pallade permet de localiser le monastère de Šmin-Panopolis. Je m'attacherais à suivre l'avis de A. Veilleux, selon lequel Pallade ne monta pas au-dessus de Šmin.[319] En effet, notre intérêt, un peu différent de celui de A. Veilleux qui voulait montrer le caractère non-pachômien des chapitres 32-34, se focalise sur le fait que Pallade rapporte un témoignage au sujet des monastères panopolitains de la congrégation pachômienne. Dans le chapitre 32, 8, après avoir présenté d'une manière concise le monastère de Phbôou, et Aphtonios, le second du monastère, il passe à la description des monastères panopolitains.

ἔστι δὲ ἄλλα μοναστήρια ἀπὸ διακοσίων καὶ τριακοσίων·
ἐν οἷς καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν εἰσελθὼν εὗρον ἄνδρας τριακοσίους.
« Mais il existe d'autres monastères de deux cents et de trois cents.
Entre autres, étant entré à Panopolis, j'y trouvai trois cents hommes. »
(texte et traduction de Lucot, p. 221; texte identique à celui de l'édition de Bartelink, p. 156)

[318] Timm, *CKA*, pp. 654-655 et 87-88 (voir aussi «*Tsê*», pp. 2851-2852).
[319] Veilleux, *La Liturgie*, pp. 138-146 et aussi «*Monasticism and Gnosis in Egypt* », *Semeia* 58, p. 277-278.

Exilé en Egypte en 406, Pallade passa quelques années à Syène et à Antinooupolis avant de revenir en Galatie en 412-413.[320] Quant aux monastères pachômiens, il ne visita que le monastère de Panopolis qui abritait trois cents d'hommes.[321] Il est difficile de savoir pourquoi il le choisit de préférence aux monastères de Kaior et Nouoi situés aux environs de Hermopolis Magna, sur la rive gauche du Nil, en face de la ville d'Antinooupolis.[322] En tout cas, Pallade alla au couvent de Panopolis, sans doute en remontant le Nil de la ville d'Antinooupolis vers Panopolis. Les deux monastères de deux cents et de trois cents âmes pourraient rappeler les monastères de Tsê et de Tsmîne dont le nombre de moines est probablement transmis au pèlerin par la bouche des habitants du couvent de Panopolis. En effet, c'est 'aux confins de la ville de Panopolis' (καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν εἰσελθών), mais en dehors de cette ville, que Pallade trouva le monastère pachômien abritent trois cents hommes. On s'incline à penser que ce couvent est celui qui est fondé sur la sollicitation et grâce aux soutiens matériaux de l'évêque Arios.

Pourtant il faut se demander si la halte de Pallade au monastère de Šmin est crédible. Un peu avant le rapport de la visite de la ville de Panopolis, il introduit un certain Aphtonios. Son rapport sur ce personnage suscite un intérêt spécial.

> Ἐν οἷς καὶ ὁ καλὸς Ἀφθόνιος ὁ φίλος μου γενόμενος γνήσιος,
> τὸ νῦν δευτερεύων ἐν τῷ μοναστηρίῳ· ὃν ὡς ἀσκανδάλιστον
> ἀποστέλλουσιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπὶ τὸ διαπωλῆσαι μὲν αὐτῶν τὰ ἔργα,
> συνωνήσασθαι δὲ τὰς χρείας.
> «Parmi eux, il y avait aussi le bel Aphtonios, qui est devenu mon ami intime
> et qui pour le moment est le second dans le monastère. Comme il ne saurait être scandalisé,
> ils l'envoient à Alexandrie pour vendre leurs ouvrages
> et acheter les choses nécessaires » (texte et traduction de Lucot, p. 220-221 ; texte identique à celui de l'édition de Bartelink, p. 156)

Pallade nous informe que Aphtonios a été envoyé à Alexandrie 'pour être consolé' à cause d'un conflit dont le caractère nous échappe' (ὡς ἀσκανδάλιστον). D'un autre côté, son voyage à Alexandrie se caractérise matériellement par la vente de produits manuels et l'achat

[320] A. Lucot, l'introduction de HL, p. XIV ; E. Amann, «*Pallade*», *DTC* t. 11-2, col. 1824.
[321] Il faut lire 300 au lieu de 3000 que Timm fournit dans sa notice d'Akhmim (*CKA*, p. 82).
[322] Supra p. 84, n. p

des choses nécessaires. Ce témoignage a des parallèles dans les *Vies*. En 345, Zachée, chef des frères nautoniers demanda à Pachôme d'emmener Théodore en grande pénitence à Alexandrie, afin que ce dernier fut consolé (*Bo* 96). L'équivalent G^1 113 donne les deux motifs principaux du voyage à la capitale de l'Egypte : la vente des nattes et l'achat d'autres biens. Encore environ une cinquantaine d'années après, à l'époque du généralat de Bêsarion, apa Victor fut envoyé à Alexandrie après des troubles qui ont bouleversé la Koinonia, «pour qu'il reçut consolation ».[323] De manière significative, Aphtonios occupe donc une position considérable dans le monastère de Phbôou, comme l'étaient Théodore et Victor. Des exemples précédents rendent intelligible la cause de l'incident d'Aphtonios : un conflit autour de l'hégémonie dans la congrégation.

Cet Aphtonios fut l'ami de Pallade, et il serait donc la source orale de son rapport. Comment est-ce que Pallade n'ayant pas visité Phbôou arriva à connaître Aphtonios, moine de ce lieu ? La clé à ce problème doit être trouvée dans le rôle d'Aphtonios. *Actuellement* (νῦν), c'est-à-dire certainement vers 406-411, Aphtonios est devenu le second du monastère de Phbôou. Au début du V[e] siècle, il faut voir le rôle de l'économe général dans celui du sous-supérieur général de la communauté de Phbôou. Ce système est confirmée pour la première fois sous le gouvernement de Théodore. En 360, lors de la perquisition du duc Artémios à Phbôou en quête d'Athanase, le vice-supérieur de l'ordre hiérarchique après Théodore était un certain Psarphéin, nommé économe principal (οἰκονόμος μέγας : G^1 138), tandis que, selon l'ordre moral, Pékyssios, un des anciens de la première génération de la *Koinonia*, était, pour les frères de Phbôou, supérieur à l'économe principal.[324]

Cet indice permet de confirmer que, désormais, l'économe principal de la communauté de Phbôou est le second, dans la hiérarchie, du monastère ainsi que de la *Koinonia* pachômienne. Ce fait s'accorde bien avec notre hypothèse générale selon laquelle Théodore ne put être investi dans son généralat qu'avec son acceptation tacite des activités économiques des monastères, notamment commencées après la mort de Pachôme.[325] Vers 352-360, les activités économiques des monastères pachômiens étaient tellement développées par rapport aux années précédentes qu'elles nécessitèrent qu'un économe général seconde l'archimandrite. Aphtonios, devenu le second du monastère de Phbôou, sous le gouvernement

---

[323] Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 404.

[324] Pékyssios est un des premiers huit disciples de Pachôme (G^1 25-26). Par contre, Psarphéin succéda en 346 à Paphnuce, frère de Théodore, premier économe général (G^1 124).

[325] Telle est l'hypothèse du chapitre II de notre étude. Cf. Wipszycka, «*Contribution à l'étude de l'économie de la congrégation pachômienne* », *JJP* 26 (1996), p. 181.

de Jonas le Doux ou de Pachôme le Petit, est ainsi devenu le grand économe. Et le rôle essentiel du grand économe de Phbôou consiste à préciser les travaux que doivent faire chaque économe des monastères. Dans l'exercice de cette fonction, les voyages vers les monastères de la *Koinonia* furent fréquents. C'est dans ce contexte qu'on peut situer des rencontres avec Pallade et Aphtonios. Les visites des monastères de Kahior et Nouoi, voisins de la ville d'Antinooupolis, sinon même des communautés panopolitaines, étaient autant d'occasions favorables pour lier amitié. En conclusion, je pense donc que le rapport de Pallade sur Aphtonios est authentique. De ce fait, selon le témoignage de Pallade, le monastère de Panopolis peut être localisé d'une manière approximative à la limite de la ville. Un passage propre à G^1 81 doit être interprété en ce sens : « καθότι ἐγγὺς πόλεως ἦσαν » (l'édition de Halkin, p. 55, 3). On connaît aussi, hors de la littérature pachômienne, quelques personnages qui ont vécu dans le monastère de Panopolis (voir **les personnages du Synaxaire arabe**).

8. **Tsmîne** (ⲧⲥⲙⲓⲛⲉ / Ζμῖν)

Après la fondation des communautés de Tsê et de Panopolis, le monastère de Thbêou appartenant à Pétronios fut annexé à l'ordre pachômien (*Bo* 56 et *IFAO Copte 3*, 56). Puis, Pachôme construisit un couvent appelé Tsmîne (ⲧⲥⲙⲓⲛⲉ) aux alentours de la ville de Panopolis (S^5 56 et *IFAO Copte 3*, 57). Pachôme y établit très tôt Pétronios en lui confiant aussi le soin 'des deux *autres* monastères (ⲛ̄ϯⲕⲉ ⲥⲛⲟⲩ ϯⲙⲙⲟⲛⲏ)' environnants, Tsê et Panopolis (*Bo* 56).[326] Il faut voir aussi une communauté de femmes sous la direction de Pétronios. Les deux autres *Vies* sahidiques mutilées transmettent également le nom du monastère, ⲧⲥⲙⲓⲛⲉ ou ⲧⲥⲙⲉⲓⲛⲉ dont Pétronios a été le supérieur jusqu'à la mort de Pachôme (ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲣⲱⲛⲓⲟⲥ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲑⲉⲛⲉⲉⲧⲏ ⲛ̄ⲧⲥⲙⲓⲛⲉ, *CSCO* 99 et 100, p. 128, 19-20. ⲧⲥⲙⲉⲓⲛⲉ dans la page 93, 9). La *Vita Prima* donnent ailleurs des variantes qui sont dûs à la difficulté de la grécisation de ce toponyme : Τομηνέ, ʼΙσμίν, Τισμηναι, Τσμήν et Τομήν (voir l'index de l'édition de Halkin, p. 465).

---

[326] *IFAO copte 3* complète la lacune de S^5, équivalent de *Bo* 56 : « ⲉⲁϥ ⲕⲱ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛ ⲧⲕⲉⲥⲛⲧⲉ ⲛ ϩⲉⲛⲉⲉⲧⲉ ⲉⲧ ϩⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ : Il (Pachôme) lui confia aussi le soin des deux autres monastères, qui étaient proches de lui » (R. Coquin, «*Un complément aux Vies sahidiques de Pachôme : Le Manuscrit IFAO copte 3*», *BIFAO* 79, p. 217, 14-18). Lefort a omis le mot *'autres'* dans sa traduction de *Bo* 56 en étant convaincu qu'il n'y avait que deux monastères panopolitains (Chitty, Chitty, D., « *A note on the chronology of the Pachomian foundations* », *SP* 2 (*TU* 64), p. 383 ; Coquin, *ibid.*, p. 227, n. 7). Ainsi, l'agglomération des trois communautés panopolitaines se forma du vivant de Pachôme, comme une seconde Koinonia à cause de sa distance géographique qui était défavorable à des visites efficaces du fondateur.

Malgré peu de renseignements dans les *Vies*, ce village, en particulier le monastère portant le même nom, laissa beaucoup de traces, notamment dans les papyrus, où, pour la première fois, il figure au IIIe siècle : il s'agit d'un village (κώμη) appelé Ζμῖν, ou Σμινις et Ζμιναι dans le nome Panopolite (P. *Froehner*, Inv. 1127, A 2-3 et 7-8, B 12).[327] Le village de Tsmîne avait un port (εἰς ὅρμον Ζμεινός, P. *Froehner*, Inv. 1127, A 7 et B 12), et le P. *Lond* V 1686, 7-8 et le P. *Cair. Masp.* 67170, 5-8 situent le monastère de Tsmîne sur la rive occidentale du Nil en face de Panopolis (τοῦ μοναστηρίου Σμῖνὸς τοῦ διακειμένου περὶ τὴν περαίαν τῆς Πανοσπόλεως ou μοναστηρίου Σμῖνος...κεκτημένου περὶ περαίαν τῆς Πανοπολιτῶν), or, celui-ci est souvent mal localisé dans les études pachômiennes, notamment celles d'A. Villeux, Ph. Rousseau, H. Bacht et S. Elm.[328] D'autre part, au VIIIe siècle, un certain Jean, chef de village de Tesmine (ⲧⲉⲥⲙⲓⲛⲉ) souscrit dans un document administratif trilingue où on se déclare sur l'innocence d'un collecteur d'impôts et de son équipe accusés d'oppression fiscale.[329] A ma connaissance, c'est la première fois après les *Vies* de Pachôme que les toponymes coptes ⲧⲉⲥⲙⲓⲛⲉ (Tsmîne) et ϣⲙⲓⲛ (Panopolis) apparaissent en même temps.[330]

A partir du VIe siècle, le toponyme Tsmîne est plus fréquent dans les documents en raison des activités économiques de son couvent pachômien. D'après le cadastre d'Aphroditô, document rédigé en 525-526, et publié par J. Gascou et L. Maccoull, la communauté de Tsmîne (μοναστήριον Σμῖνος) de la Haute Egypte est propriétaire de quelques terrains dans la région d'Aphroditô en Moyen Egypte, à un peu moins de 100 km en aval de Panopolis.[331] Le monastère de Tsmîne y possède environ 33 aroures (égales à un peu plus de 8 hectares) de terre arable et de vignoble dont l'origine est variée et qui sont cultivés par deux responsables d'exploitation. Selon l'analyse de J. Gascou et L. Maccoull, les terres recensées représentent 5906 aroures (environ 1.500 hectares), et parmi les propriétaires sept autres monastères

---

[327] « εἰς Σμίνειν κώμη τοῦ Πανοπολίτου ». M. Chauveau et H. Cuvighy, «*Les étiquettes de momies de la collection Froehner* », *Cahier de recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille* 9, pp. 71-72, n. 4. Le P. *Lond.* 604 B mentionne un habitant de Zmin, ϛμινείτης et l'hésitation entre σμ- et ϛμ- à l'initial du nom de la ville est un phénomène connu dans les papyrus grecs (P. Chauveau, *op.cit.*, p. 72).

[328] Rousseau, *Pachomius*, p. 56 ; H. Bacht, *Studien II*, p. 295 ; A. Veilleux, *La Vie de Pachôme* (*SBo*), *SO* 38, Carte des monastères pachômiens ; S. Elm, *Virgins of God*, p. 284.

[329] [ⲁⲛⲟⲕ ⲓⲱ]ϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡϣⲛ̄ⲡⲙⲁⲕ / ⲑⲱⲙⲁⲥ ⲡⲣⲙ ⲧⲉⲥⲙⲓⲛⲉ ⲧⲓⲥⲧⲩ (P. *Arab. Grohmann* 167, 17). Ce papyrus n° 167 est rédigé en original copte, récapitulé en grec, et traduit en arabe, mais mutilé.

[330] On voit 11 représentants de la ville de Panopolis (Šmin) se déclarer avec chaque nom suivi de ces deux formes : ⲡⲣⲙ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ϣⲙⲓⲛ (167, 45, 46, 47, 48, 54, 61, 72, 73 et 74) ou ⲡⲁϣⲙⲓⲛ (167, 55 et 56).

[331] «*Le cadastre d'Aphroditô : P. Freer a-b* », *Travaux et* Mémoires 10, pp. 103-158. Nous allons citer les lignes ainsi que la traduction touchant le monastère de Tsmîne dont le nominatif est Σμῖν.

détiennent à peu près un tiers des surfaces cultivées.[332] La propriété foncière du monastère de Tsmîne n'est donc pas considérable dans ce document mais signifiante, puisqu'il s'agit de bien-fonds éloignés de l'emplacement de la communauté. Il y a également d'autres documents concernant le monastère de Tsmîne, dont la référence complète dans l'état actuel est fournit par l'éditeur du cadastre d'Aphroditô.[333] Le *P. Lond* V 1690 est un contrat de location de terrain, signé le 29 août 527, en faveur d'Apollôs par Psaïos, le *proestôs* du monastère de Σμῖν. Dans le *P. Cair. Masp.* 67170, daté de 564-565, deux fermiers, Aurelios Senouthès et Aurelois Ioulios, originaires du village de Tsmîne (κώμη Σμῖνος), louent pour un temps illimité au même monastère (μονατήριον Ζμῖνος) un jardin en vue de cultiver des légumes. Par ailleurs, le *P. Lond* V 1686 est l'enregistrement d'un contrat conclu, le 7 nov. 565, par lequel le monastère acquiert un droit de propriété sur trois aroures de terres appartenant à Dioscoros, notable d'Aphroditô, lesquels se trouvaient dans la partie méridionale du même village. Selon un registre d'impôts provenant du village d'Aphroditô, un fermier, responsable de l'exploitation d'une portion de terre paye l'impôt pour la communauté de Tsmîne (P. *Flor.* 297, 208). Ce dernier paye lui-même une fois, puis se fait représenter, toujours dans le même registre de taxes (P. *Flor.* 297, 294 et 376). Il faut mentionner également dans le même document que le monastère de Tsmîne versa les annones militaires au profit de la milice sinaïtique de cavalerie composée de Pharanites, qui stationna à la maison mère de Phbôou.[334]

P. Freer

46 μοναστήριον Σμῖνος [± 12] χίου ʽΗσαι [κ]αλαπησε σπο(ρ.) (ἀρ.) δ η´
(Monastère de Smin ... : 1/4 1/8 aroures de terre arable)

81 μοναστήριον Σμῖνος ὑπὸ Παλῶν Πατάιτος τόπου Πμουνακὼν σπο(ρ.) (ἀρ.) L δ η´ ις´ ἀμ(π.) (ἀρ.) α L
(Monastère de Smin aux mains de Palôs fils de Pataïs, lieu dit de Pmounakôn : 1/2 1/4 1/8 1/16 ar. de terre arable, 1 1/2 de vignes)

121 μοναστήριον Σμῖνος ὑπὸ Παλῶν Πατάιτος γεωργὸν σπο(ρ.) (ἀρ.) ιε
(Monastère de Smin aux mains de Palôs fils de Pataïs fermier : 15 ar. de terre arable)

128 μοναστήριον Σμῖνος ἀπὸ ἐκβολῆς τῶν αὐτῶν ὑπὸ τὸν αὐτὸν σπο(ρ.) (ἀρ.) L
(Monastère de Smin, par suite d'expulsion des mêmes - héritiers de Dios fils de Truphiodôre, L. 127 -, aux mains du même - Palôs fils de Pataïs : 1/2 ar. de terre arable)

135 μοναστήριον Σμῖνος ὑπὸ Παλῶν Πατάιτος γεωργὸν σπο(ρ.) (ἀρ.) α L
(Monastère de Smin aux mains de Palôs fils de Pataïs fermier : 1 1/2 ar. de terre arable)

152 μοναστήριον Σμῖνος ὀνόματος Σοφία Χαιρήμωνος ὑπὸ Παλῶν Πατάιτος γεωργὸν σπο(ρ.) (ἀρ.) ε L ἀμ(π.) (ἀρ.) L δ ις´
(Monastère de Smin, pour le compte de Sophia fille de Chairèmôn, aux mains de Palôs fils de Pataïs, fermier : 5 1/2 ar. de terre arable, 1/2 1/4 1/16 de vignes)

249 μοναστήριον Σμῖνος τόπου Μακαρίου ʽΑρποκρᾶ καὶ τόπου ʼΑλαπανε
250 ὑπὸ ʼΑνοῦφιν ʼΑβρααμίου ποιμένα γεωργὸν σπο(ρ.) (ἀρ.) ζ δ λβ´ ἀμ(π.) (ἀρ.) δ ις´
(Monastère de Smin, lieux-dits de Makarios fils d'Harpokras et d'Alapane, aux mains d'Anouphis fils d'Abraamios, berger et fermier, : 7 1/4 1/ 32 ar. de terre arable, 1/4 1/16 de vignes)

332 *Idem.*, p. 118. J. Gascou précise que les monastères sont absents des cadastres du IVe siècle.

333 p. 137, note de la ligne 46.

334 P. *Flor.* 297, 302 εἴσπραξις ἀννώνης ὁμοίως τῶν Φαρανιτῶν Βαῦ τῆς αὐτῆς
303 μοναστηρίου Σμῖνος διὰ ῎Απα Μουσαίου μονάζοντος ν. α A βL´ ζυγ(ῶ)

On trouve pour finir des mentions, dans des documents de l'époque arabe, du τόπος Ζμῖνος, ce qui désigne probablement un *topos* appartenant au monastère de Tsmîne. Le *topos* Ζμῖνος paye, en 706, par le biais de l'épouse du Kyrillos, l'impôt d'un demi *Solidi* et d'un demi artabe de blé (P. *Lond.* IV 1420, 46) et probablement le même personnage dont le nom est cette fois-ci évoqué, Ezekiêl, paye un demi *Solidi* en 716 pour le même *topos* Τσμῖνος (P. *Lond* IV 1424, 14).[335] Tous ces documents juridiques permettent de voir dans ce monastère un riche propriétaire de biens fonciers, en particulier dès le VIe siècle.

9. La communauté féminine de **Tsmîne** (deuxième couvent des moniales)

Dans son *Histoire Lausiaque* ch. 33, Pallade décrit une communauté féminine de Panopolis et raconte l'événement malheureux qui s'y passa. Timm, Lucot et Bartelink ont torts de supposer qu'il s'agit d'un monastère féminin de la région de Tabennêse-Phbôou.[336] En effet, Ladeuze et D. Butler veulent y voir une communauté de moniales de Panopolis.[337] Et il n'est pas difficile de saisir la cause de cette fondation, dans la mesure où la ville de Panopolis est, au IVe et Ve siècle, à côté d'Alexandrie, un des centres textiles et culturels.[338] Ainsi il est raisonnable de penser que le récit légendaire de la rencontre entre un tailleur séculier et une moniale soit à attribuer à la communauté féminine de Panopolis, et non à celle de Tabennêse.

La tradition copte ne connaît pas cette communauté de femmes, alors qu'il y a dans la *Vita Prima* une réminiscence obscure. «Καὶ εἰς Τομηνὲ ἄλλην (μονὴν τῶν παρθένων) ἐποίησεν ἀββᾶ Παχούμιος περιών » (*G*^{1} 134 ; l'édition de Halkin, p. 84, 27-28) : «et c'est à Tomêne que Abba Pachôme fonda une autre (communauté de femmes) dans son voyage». C'est la seule mention qu'on trouve au sujet de la nonnerie de Tsmîne dans toute la bibliothèque pachômienne, en principe réticente aux couvents de femmes et aux moniales. Le toponyme

---

Il faut lire Βαῦ (le monastère de Phbôou) au lieu de la lettre mytérieuse β (voir, J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, p. 171-172). Pour un cas semblable, voir la notice du monastère de **Stratonikis**.

[335] Le P. *Lond* IV 1420, 46 se lit : δ^{τ} / γαμ^{ε} Κυριλλο^{υ} ∫ μ^{ε} το^{π} Ζμινος ν° S ν° α γι / ν° S σι αρ^{τ} S (διὰ τῆς γαμετῆς Κυρίλλου ὑπὲρ μερισμὸν τόπου Ζμινος 1/2 *Solidi* un *Solidi* devient 1/2 *Solidi* et 1/2 artabe de blé).
Le *P. Lond* IV 1424, 14 est ainsi écrit : [δ /] γαμ^{τ} Κυριλλος Ιεζεκιηλ [∫] μερ· το^{π} Τσεμινος ν° S [(διὰ τοῦ γαμετῆς Κύριλλος Ιεζεκιηλ ὑπὲρ μερισμὸν τόπου Τσεμινος 1/2 Solidi [ ).

[336] *CKA*, p. 2440 ; Pallade, *HL* 33, éd. de A. Lucot, p. 224, note ; l'édition italienne de Pallade, *HL* 33, introduction de Ch. Mohmann, texte et commentaire de G. J. M. Bartelink, traduction de M. Barchiesi, p. 362 : «nella regione di Tabennisi si trovavano tre monasteri femminili».

[337] Ladeuze, *Etude*, p. 177 ; D. Butler, *The Lausiac History of Palladius, Texts and Studies* 6, part II, p. 211, n. 59.

[338] Voir *supra* pp. 79 ss. et la troisième note du deuxième monastère féminin de **Bèchné**.

Τομηνέ (dans l'*atheniensis*, 'Ισμίν), et ses variantes Τισμηναι et Τομήν (l'édition de Halkin, pp. 56, 9 et 75, 9) n'est autre que le résultat de la grécisation du toponyme copte de Tsmîne. La localisation de Pallade selon laquelle la nonnerie se trouve sur la rive gauche (καὶ αἱ μὲν γυναῖκες πέραν τοῦ ποταμοῦ, οἱ δὲ ἄνδρες ἀντιπέρα), de l'autre côté de Panopolis, est conforme aux données papyrologiques. Comme la première communauté féminine de Tabennêse et celle de **Bèchné** (Βηχνέ), proche de Phbôou, la nonnerie de Tsmîne dont le catéchumènes étaient confiés aux *didaskaloi* (διδασκάλοι), n'aurait pas été très éloignée du couvent d'hommes du même village.[339] En outre, on connaît, à travers une épigraphie, l'existence d'une moniale appelée Thekla originaire de la communauté féminine de Tsmîne (voir la notice de **Thekla**).

10. **Thbêou (тβнγє ; Τηβεῦ ou Τβοῦ)**

Après la fondation de la communauté de Panopolis, le monastère typiquement *'familial'* de Pétronios fut incorporé dans la congrégation pachômienne (G^1 80 et *Bo* 56). Selon *Bo* 56, la communauté de Thbêou se trouvait sur le domaine de ses parents. Et il est notable que, bien que Pétronios ait fait cadeau de tous ses biens à Pachôme, la terre ne figure pas dans la liste. D. Chitty pense que l'annexion de la communauté familiale de Thbêou n'est possible qu'après 339-340.[340] Atteint par la peste, mais désigné comme successeur par Pachôme à ses derniers moments, Pétronios mourut le 19 ou 21 juillet 346 (*Bo* 130 et G^1 117) environs deux mois après la mort de Pachôme.

11. **Phnoum (φνογм / Πιχνούμ ou Παχμοῦ)**

Il s'agit du dernier monastère fondé par Pachôme, qui se trouvait au sud de Latopolis (*Bo* et *IFAO copte 3* 58 et G^1 83). Il semble que la construction du mur d'enceinte du monastère provoqua, selon la tradition copte, la colère des chrétiens ainsi que celle de l'évêque de la ville. Lorsque Pachôme, convoqué entre 339 et 345 au synode de Latopolis à cause de son don de clairvoyance, fut victime d'une violence éclatante, il se réfugia dans ce monastère (G^1 112, *Am* 591-595 et 642-643).[341]

---

[339] Pallade, *HL* 34, 4. Pour le terme *didaskalos*, voir S. Elm, *Virgins of God, The making of Asceticisim in Late Antiquity*, pp. 246-248.
[340] « *A note on the chronology of the Pachomian foundations* », *SP* 2 (*TU* 64), pp. 382-384.
[341] Festugière, *La Première Vie grecque de saint Pachôme*, pp. 56-57.

B. Les monastères post-pachômiens

La congrégation pachômienne s'est développée sans arrêt au moins jusqu'au début du VIe siècle, où elle a établi son *ordo* des 24 monastères (Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 406).

* Les monastères fondés par Théodore

Selon les *Vies*, Théodore fonda trois communautés masculines et une communauté féminine : deux couvents, nommés **Kahior** et **Nouoi**, aux environs de Hermopolis (Šmoun en copte, l'actuel El Ashmûnein), un autre près d'**Hermônthis** (περὶ Ἑρμωνθίν),[342] et le troisième monastère des religieuses au lieu-dit **Bèchné**, à environ un mille du monastère de Phbôou (*G*[1] 134).[343] Les monastères Kahior et Nouoi ont du être fondés entre 352 et 360, car Théodore les visita en 360 (*G*[1] 137-138 et *Bo* 185). A ma connaissance, il n'y a actuellement aucun renseignement sur le village de Βήχνε.[344]

12. Le monastère de **Kahior (ⲕⲁϩⲓⲟⲣ / Καίορ)**

Le mot **ⲕⲁϩⲓⲟⲣ** signifie la 'terre de canal' (**ⲕⲁϩ**, terre ; **ⲉⲓⲟⲟⲣ**, canal).[345] Ce toponyme n'a pas survécu. Athanase d'Alexandrie loua l'état excellent de ce couvent au cours de sa fuite en Thébaïde en 363 (*G*[1] 144).[346] La communauté de Kahior était une des communautés pachômiennes qui disposaient d'un chantier naval (*Bo* 204) ; cette référence est unique, à côté

---

[342] En disant que cette communauté fut fondée par Pachôme, Timm fait une petite erreur (*CKA*, p. 156).
[343] La vie arabe compte un monastère à Hermopolis ainsi qu'un à Hermônthis (*Am*, 676, 1-10). Mais *Bo* 202 montre qu'il y avait deux couvents voisins aux environs d'Hermopolis.
[344] Cf. H. Gauthier, «*Nouvelles notes géographiques sur le nome Panopolite* », *BIFAO* 10, p. 121.
[345] R.-G., Coquin, «*Apa HĀMĀY Martyr pachômien au Ve siècle*», *Mélanges* Serge Sauneron *II Egypte post-pharaonique*, p. 150 ; voir aussi Stefan Timm, «*Kahiore*», *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, t. 3, p. 1211.
[346] La visite d'Athanase n'est pas du tout 'une tournée d'inspection en Thébaïde' (Drew-Bear, *Le nome hermopolite, toponymes et sites*, p.138 ; voir notre notice d'**Athanase d'Alexandrie**). *Am* 693-695 est une compilation tardive parce que d'une part Athanase voit 'même les lieux d'aisance pour les nécessités du corps, d'autre part il va à Phbôou. Et ni *Bo* 202-203, ni *G*[1] 144 ne contiennent ces éléments. Il est donc assez vraisemblable qu'Athanase n'ait pas eu le loisir au cours de sa fuite en 363, de visiter le fameux couvent de Phbôou.

de *G*[1] 146, dans toutes les *Vies* au sujet de la construction des bateaux.[347] Comme on le sait, elle avait un port où Pachôme le Jeune, supérieur général au début du V[e] siècle, est arrivé avec d'autres frères pour faire une étape au monastère de Qahyūr lors de son voyage vers Alexandrie.[348] Les *Vies* confirment l'existence du port dans ce monastère, sans employer le mot exact : Théodore laisse son bateau et ses frères nautoniers à la disponibilité d'Athanase et ensuite il part 'à pied' vers le sud (*G*[1] 104 et *Bo* 203-204).

13. Le monastère de **Nouoi (ⲚⲞⲨⲞⲒ / Οὐΐ)**

Le nom de ce village est conservé en arabe (Nawaï).[349] La localité du monastère de Nouoi est donc à rapprocher de ce toponyme au nord-ouest d'Hermopolis. On ne sait pas s'il y avait un port et si Athanase d'Alexandrie, lors de sa fuite en 363 sous l'empereur Julien, y fît une halte comme dans le monastère de Kahior (*Bo* 202-203 ; *G*[1] 144).[350] En tout cas, ce monastère doit exister dès avant 360 avec le couvent de Kahior.

14-15. Le monastère d'hommes de **Hermonthis** et son couvent de femmes

Il n'y a sur ce monastère pachômien situé aux environs d'Armant, l'ancienne Hermonthis, qu'une seule mention brève dans *G*[1] 134.[351] D'après J. Doresse, le monastère en question est situé à Toûd qui se trouvait sur la rive orientale, alors que la capitale du nome était sur la rive gauche.[352] C'est en analysant le synaxaire arabe et les données archéologiques que le même auteur constate l'expansion de la vie religieuse, notamment des monastères de la région Hermonthite, et surtout à partir du V[e] siècle, dans ce monastère pachômien de Toûd.

---

[347] Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 224. Ce rapport doit s'ajouter à la référence de Gascou et Fournet, *Batellerie*, p. 42, n. 90 (Lefort, *Les Vies Coptes*, p. 209 : *Bo* 192) où est mentionné le radoubage.

[348] R.-G., Coquin, «*Apa HĀMĀY Martyr pachômien au V[e] siècle*», *Mélanges* Serge Sauneron *II Egypte post-pharaonique*, p. 155.

[349] Pour ce village moderne, Amélineau, *La géographie de l'Egypte à l'époque copte*, p. 286-287. Voir aussi R.-G., Coquin, «*Apa HĀMĀY Martyr pachômien au V[e] siècle*», *Mélanges* Serge Sauneron *II Egypte post-pharaonique*, p. 150 ; J. Doresse, *Les anciens monastères coptes de Moyenne Egypte d'après l'Archéologie et l'Hagiographie*, p. 67.

[350] Cf. J. Gascou et J.-L. Fournet, «*Moines pachômiens et batellerie*», dans *Alexandrie médiévale 2*, éd. par Ch. Décobert, p. 40 : le village Nawaï ne comporte pas d'accès visible à une voie d'eau. Cette explication exclut peut-être la visite d'Athanase au monastère de Nouoi et en plus, *G*[1] 144 ne rapporte que son séjour à Kahior.

[351] Sur cette ville, ancien rival de Thèbes, voir Timm, «*Armant* », *CKA*, pp. 152-182 ; pour Ladeuze, *Etude*, p. 199, n. 3.

[352] J. Doresse, «*Monastères coptes aux environs d'Armant en Thébaïde* », *AB* 67, pp. 332-334 et 349. Ainsi peut-on corriger la localisation du monastère pachômien dans le nome Hermonthite figurant sur la carte proposée par A. Veilleux, La vie de Pachôme, *SO* 38.

L'étude de J. Doresse, si son hypothèse est admise, fournit d'autres personnages complémentaires qui étaient des anciens pachômiens, souvent devenus évêques de la capitale du nome Hermonthite. Ainsi on peut signaler Jean : commémoré le 7 kihak - et ses frères Pisentios et Patermouthios, bien qu'ils ne s'installèrent pas à Toûd-(fin du IVe siècle et début du Ve siècle) ; également Pésuntios, entré dans le monastère de Toûd à l'âge de trois ans suivant son oncle, higoumène du même monastère, puis élu comme supérieur après la mort de celui-ci, et finalement évêque d'Armant (VIIe siècle) ; et encore anba Abchaï, fêté le 25 kihak.[353]

Il est probable que le monastère de Toûd marqué sous le nom d'Anba Abchaï sur la carte de J. Doresse disposait à sa proximité d'un cimetière où furent découverts en 1881-1884 des cadavres desséchés, qui semblent probablement avoir été des moines ou moniales.[354] Une certaine Tapia et aussi une certaine Thekla, dont j'ai copié plus haut les stèles publiées (voir leurs notices) peuvent bien être des religieuses de la communauté féminine pachômienne, groupée avec le monastère de Toûd. En effet, un tel groupement appartient à un phénomène assez typique des débuts de la congrégation pachômienne, comme on le voit à Tabennêse, à Phbôou et à Tsmîne. De même, les monuments provenant de la région d'Hermonthis permettent à S. Timm d'y voir sans difficulté la présence des pachômiens ou pachômiennes, et malgré le silence total des *Vies* coptes.[355] Enfin, il est raisonnable de penser que le couvent de femmes, si notre supposition est acceptée, fut fondé à une époque proche du gouvernement de Théodore.

16. Le troisième monastère féminin de **Bèchné** (Βηχνέ)[356]

Il s'agit du second monastère féminin dans l'ordre pachômien. Ce couvent qui se trouvait dans un village (κώμη) nommé Bèchné (*Fakna* en arabe, *Am* 676, 6-7) était à un mille de la maison mère de Phbôou (G^1 134). Apa Epônychos (᾿Επωνύχος) était l'intermédiaire entre les moniales de ce couvent et l'économe général du Phbôou chargé, entre autres, de leur ordonner, d'après son calcul, des travaux textiles : manteaux de laine, couverture et vêtements. Epônychos s'est occupé aussi de la première communauté des moniales de Tabennêse (G^1 134), après la mort des deux responsables successifs, Pétros et Titouiê (voir le couvent des

[353] J. Doresse, *op. cit.*, pp. 333-334, 338-339.
[354] *Idem.*, Planche V et p. 342.
[355] *CKA*, p. 156.
[356] Dans *l'Atheniensis*, c'est Πιχναί.

moniales de **Tabennêse**). [357] Les frères nautoniers devaient acheter, à Alexandrie, dans leur voyage d'automne de 345, quelques mois avant la mort de Pachôme, des tuniques pour les moines et d'autres biens nécessaires (*G*[1] 113 ; *Bo* 96 ; voir *SBo* 96, p. 280, n. 3).[358] Ce deuxième couvent de vierges, fondé dans les premières années du gouvernement de Théodore, aurait beaucoup contribué à l'amélioration de la production textile.

* D'autres monastères post-pachômiens

17. **La Métanoia**, monastère des tabennésiotes à Canope

Etablie comme colonie des moines pachômiens par l'intervention de Théophile d'Alexandrie peu après l'an 391 (évidemment avant 404), la Métanoia est devenue célèbre en partie grâce au zèle de ses moines destructeurs du paganisme et à la faveur accordée aux fugitifs, mais aussi en partie à cause de ses navires destinés au transport du blé fiscal et de son équipage connu à la fois en Thébaïde et même dans la capitale de l'empire.[359] Ce monastère *d'Alexandrie*[360] a bientôt atteint l'avant-garde des monastères pachômiens, et sa position est renforcée par son rapprochement avec le siège épiscopal d'Alexandrie à partir de la seconde moitié du V[e] siècle. Sur l'histoire générale de la Metanoia et son évolution, qui avait été auparavant étudiés de manière framentaire, j'ai le plaisir de renvoyer le lecteur à l'étude de J. Gascou, (*Monastery of*) ***The Metanoia*** dans (The) *Cop*(tic) *En*(cyclopedia) ; c'est à laquelle je me suis à plusieurs reprises référé plus haut pour les notices relatives aux patriarches alexandrins (voir aussi notre notice de *Théophile d'Alexandrie* et Gascou et Fournet, *Batellerie*, pp. 23-24).

Un point me paraît important à développer ici. Selon l'avis assez hâtif d'un savant canadien, A. Veilleux, il y a la même relation entre le Monastère Blanc de Sohag et le

---

[357] Il ne faut pas appliquer le mot 'supérieur' à ce rôle d'intermédiaire comme dans la traduction de Festugière (p. 233).

[358] Panopolis (Akhmîm) et Antinoopolis étaient aussi les deux centres principaux de la production des textiles de Haute Egypte. Mais les pachômiens auraient trouvé, à Alexandrie, malgré l'absence de documents convaincants, un grand centre textile et un marché plus intérressant que ceux des villes environnantes. Voir plusieurs articles sur «*the coptic textiles* », *CopEn*, pp. 2210-2230 (surtout pp. 2218-2221) ; E. Wipszycka, *L'industrie textile dans l'Egypte romaine*, Varsovie, 1965.

[359] Sur les moines-bateliers pachômiens de Canope, voir Gascou et Fournet, *Batellerie*.

[360] La lecture «εἰς κάνωπον 'Αλεξανδρεία» est mis dans l'apparat dans l'édition de Guy, *SC* 378, p. 128, 11, collection systématique des apophtegmes, II, 10. Selon le témoignage d'Athanase, le prêtre d'Alexandrie, Kanope se trouve «ὑπὸ τοὺς περιβόλους τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας (c'est-à-dire, de l'Eglise

monastère de Phbôou, que celle entre la Métanoia et la même maison mère.[361] A vrai dire, il est assez clair que ce n'est pas le cas, d'une part du point de vue terminologique et d'autre part grâce à quelques anecdotes curieuses et sans compter le fait que les règles pachômiennes que traduisit Jérôme en latin provenaient d'Alexandrie.[362]

D'après le *P. Fouad* 86-88 et le *P. Cairo. Masp* III 67286, 5-7, le terme *proestôs* (προεστώς) s'applique au chef du couvent de Canope au VIe siècle - ainsi Georges et Theodosios-, tandis que la 'tête' du Monastère Blanc est appelé, entre autres, archimandrite. Ce terme 'archimandrite' dont l'origine est syriaque et qui est attesté, bien que rare, tout au début du Ve siècle en Egypte, n'a pas été d'un usage si rigoureux à l'époque tardive où il était courant ; il pouvait désigner parfois un anachorète d'une grande piété et d'une grande autorité, mais plus souvent le supérieur d'un grand monastère comme Šenoute ou d'une congrégation communautaire comme celle des monastères pachômiens.[363] Si on se focalise pourtant sur les monastères pachômiens, on ne trouve aucun indice d'un usage relâché du terme. Parmi les supérieurs relevés des monastères pachômiens ci-dessus, on ne voit pas un seul cas où ils sont qualifiés d'archimandrites. Terminologiquement le supérieur de la Metanoia se trouve dans le même contexte que ceux d'autres monastères pachômiens subordonnés au couvent de Phbôou, alors que ce n'est pas du tout le cas pour celui du Monastère Blanc, indépendant vis-à-vis de l'archimandrite de Phbôou.[364]

Par ailleurs, il n'est pas facile de vérifier avec exactitude la position de la Metanoia à l'égard du premier couvent de Phbôou. On ne sait pas si l'investiture de son *proestôs* provenait de l'ordre lointain du nome Diospolite Parva de Thébaïde, ni si l'économe général contrôlait ses activités économiques, en particulier à la réunion du mois de mesôrê mais aussi au cour de l'année.[365] Ces deux éléments qui constituent essentiellement un cachet authentique attestant l'insertion structurale des monastères 'sous le joug de la *Koinonia*' pachômienne, mais qui se rencontrent épars dans les *Vies* et d'autres textes, ne réapparaissent pas, à ma connaissance,

---

d'Alexandrie)» (*Acta Conciliorum oecumenicorum*, II 1, 2 p. 21 [217], 25, éd. E. Schwartz ; Mansi, *Concilia*, VI, p. 1025).

[361] A. Veilleux, «*Monasticism and Gnosis in Egypt*», *Semeia* 58, 1992, p. 276.

[362] La traduction de Jérôme, *préface* 1 (P. Deseille, *SO* 2, p. 11).

[363] Pour l'usage de ce terme et la bibliographie, voir E. Wipszycka, « *Archimandrite* », *CopEn*, pp. 192-194.

[364] Je suis enclin à penser que l'épisode des deux archimandrites, Victor de Phbôou et Šenoute de Sohag compagnons de Cyrille d'Alexandrie au concile d'Ephèse en 431, montre leur relation horizontale.

[365] Pour ses références, voir Festugière, *La Première Vie grecque de saint Pachôme*, pp. 99-103 ; Veilleux, *La liturgie*, pp. 252-26 ; 366-370.

dans les diverses sources de la deuxième moitié du Ve siècle : on ne sait donc pas si la congrégation a conservé la même organisation du IVe et au début du Ve siècle.[366]

Cependant, il y a des indices qui suggèrent, à tout le moins d'une manière indirecte, une telle subordination hiérarchique de la Metanoia au couvent de Phbôou. Ainsi Paphnuté l'archimandrite a résidé à Canope pendant un an vers 450-451, sans doute accompagné, comme le fait l'archimandrite Martyrios (la *Vie* de Šenoute, § 74), de son notaire, second du monastère de Phbôou, et pour mettre l'association communautaire sous contrôle lointain par l'intermédiaire de ce dernier ; Victor et Martyrios, l'un, prédecésseur de Paphnouté, l'autre, son successeur, sont tous deux allés une fois jusqu'à la cour impériale, ce qui reflète leurs grandes autorités en même temps qu'indubitablement la solidarité des communautés pachômiennes. Nous devons relever encore deux exemples : au VIe siècle, le 'Très magnifique comte Jean' (*P. Fouad* 87) suit un trajet symbolique de Canope jusqu'à Phbôou, le ***premier*** monastère pachômien, via Aphroditô, site d'un couvent pachômien ; à la même époque, la présence d'un 'père commun' et d'une 'mère commune' au couvent canopien (*P. Fouad* 88, 12). On peut évoquer l'exemple d'Abraham l'archimandrite, convoqué à Constantinople par l'empereur Justinien, puis chassé de Phbôou par les troupes militaires, dont le récit véhicule paradoxalement son influence éminente : il faut dire aussi qu'il existait à son époque l'***ordo*** des 24 monastères de la congrégation. Tous cela nous permet de suggérer la position supérieure du couvent de Phbôou à l'égard de la Metanoia, et de supposer globalement qu'à l'époque byzantine la structure congrégationnelle inventée par le fondateur s'est maintenue constante, bien qu'elle fut loin d'être tout-à-fait convaincante.

Au-delà de cette problématique de structure intérieure, il est nécessaire, d'autre part, de réfléchir à la relation entre la Koinonia pachômienne et d'autres monastères adoptant ou modifiant les règles pachômiennes. Il est très bien connu que, pour sa propre communauté, Šenoute les modifia dans le sens de la rigueur, et même que, déjà à l'époque de Bğol, prédécesseur et oncle de Šenoute, les règles étaient plus rigoureuses que celles des pachômiens. Avec la publication récente de S. J. Clackson, qui fait suite aux explorations

---

[366] Pour les éléments structuraux essentiels de la congrégation, voir A. Veilleux, *La liturgie*, pp. 249-261 et 366-370. En 404, Jérôme rend témoignage de la stabilité du système congrégationnelle où le couvent de Phbôou joue un rôle de tête. Voir *préface* 7 de sa traduction des Règles pachômiennes : « les pères de tous les monastères ont un seul chef, qui habite le monastère de Phbôou » (P. Deseille, *L'esprit du monachisme pachômien*, p.13). Il faut pourtant noter qu'en réalité la congrégation pachômienne devait souffrir, à la fin du IVe / au début du Ve siècle, d'une crise importante, comme sous le gouvernement d'Horsièse, provoquée par un Victor, crise qui risquait de

archéologiques de J. Clédat, on est conduit à reconnaître un rapprochement entre la vie communautaire du monastère de Baouit d'apa Apollo et le cénobitisme pachômien.[367] S'il est permis, voire juste, de qualifier ces deux monastères de 'pachômiens', il faut que l'on se demande quelle est la signification la plus exacte de ce mot.

Pour le Monastère Blanc, je crois que l'enjeu s'appuie partiellement sur sa relation avec l'archévêque d'Alexandrie, et d'autre part sur celle avec l'archimandrite de Phbôou. En premier lieu, quelques récits concernant le concile d'Ephèse, que rapportent la Vie bohaïrique de Šenoute sont suggestifs. Selon Besa, Cyrille d'Alexandrie appella 'mon père apa Šenoute prophète et apa Victor archimandrite à cause de l'impie Nestorius'.[368] De nouveau, à Ephèse, il imposa sa main sur Šenoute en vue de le rendre *archimandrite*, car sa puissante parole fit tomber Nestorius de son siège.[369] L'archimandrite de Phbôou, Martyrios, est une fois, édifié par le discernement surnaturel de Šenoute, comme aussi son propre notaire Jean.[370] Šenoute lui-même fait appel dans son discours à Pachôme, mais seulement une fois et de manière peu importante, ce qui permet de distinguer l'auteur des successeurs de Pachôme.[371] Besa, successeur immédiat de Šenoute met en parallèle dans son discours les noms de Paphnute,

---

provoquer d'une rupture dans la congrégation, mais qui finit par une résolution sans grand dégât (Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 403-404, voir aussi la notie de **Victor**).

[367] Clackson, *Coptic and Greek texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo* ; J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouît*, *MIFAO* 39 (1916) et 111 (1999). Les deux volumes de J. Clédat dont le second est édité après sa mort par D. Bénazeth et M.-H. Rutschowscaya, concernent l'exploration archéologique du monastère de Baouît. A cette bibliographie s'ajoutent J. Doresse, *Les anciens monastères coptes de Moyenne Egypte d'après l'Archéologie et l'Hagiographie*, pp. 270-360 (surtout p. 358-9, existence des maisons organisées semblables aux moines pachômiens), J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, *TU* 25-1, p. 99 et R. Krawiec, *Shenoute and the women of the White Monastery*, pp. 17 et 123. S. Elm ne traite pas de rapport pachômien dans les pages consacrées à Šenoute (*Virgins of God*, *The making of Asceticisim in Late Antiquity*, pp. 296-310).

[368] *Vie de Šenoute*, éd. H. Wiesmann, *CSCO* 129, p. 6 (§ 17).

[369] *Idem.*, pp. 33-34 (§ 128-130). Selon ce récit qui vise entre autres à expliquer l'origine du titre honorifique d'archimandrite', l'appellation s'appuie sur l'autorité de Cyrille. En effet, les actes du concile de Chalcédoine renseignent sur un certain aspect de l'usage de ce titre d'***archimandrite***. A la 4e session du concile, les suppliques des évêques d'Egypte furent remises au nom des archimandrites de Carosos, Dorothée et d'autres. Quelques suppliants sont identifiés par d'autres prêtres et archimandrites qui finalement demandent l'examen officiel et ecclésiastique pour d'autres suppliants non identifiés en ces paroles : «Nous demandons que Votre Magnificence et le saint concile envoie certains observateurs pour aller et voir leurs monastères et se rendre compte qu'ils ont des monastères ou se jouent et endommagent la réputation des archimandrites et en raison de cela méritent un châtiment, *en sorte que ceux qui habitent dans des martyria ne se disent pas archimandrites*. Nous demandons aussi que ceux qui se disent moines et qui ne sont reconnus ni par Votre Magnificence ni par le très saint archévêque ni par nous sortent de la ville comme imposteurs à cause du scandale qu'il ont cherché à produire ». Pourtant cette tentative de limiter le titre d'archimandrite uniquement aux têtes des monastères, n'a pas eu d'écho (*Actes du concile de Chalcédoine*, *Sessions III-VI*, A.-J. Festugière, pp. 49-56).

[370] *Idem.*, p. 26 (§ 93). D'après ce récit, Šenoute est encore vivant après 452 (pour la datation de sa mort, Ladeuze, *Etude*, p. 251-254).

[371] «Num Pachomius postquam in caelum ascendit, mandata sua deorsum tulit, ut ea audiremus et faceremus ? » (*Sinuthii Archimandritae*, *Vita et Opera Omnia III*, trad. H. Wiesmann, *CSCO* 96, p. 70, 17-18)

l'archimandrite de Phbôou, et de son prédécesseur, et ce parallélisme tant fragmentaire qu'important montre à la fois le rapprochement exceptionnel des deux monastères et la distance entre le monastère de Sohag et la tradition pachômienne.[372]

Il n'y a donc aucune preuve de subordination hiérarchique, même spirituelle, de Šenoute vis-à-vis des archimandrites pachômiens, et bien entendu, aucun indice de contrôles économiques par la congrégation pachômienne, mais plutôt des indices d'une indépendance et d'une égalité. De plus, on cherche en vain le moindre témoignage attestant dans les sources que Bğol ou Šenoute ait passé leurs temps dans un des monastères pachômiens avant de devenir supérieur du monastère. Il manque donc des éléments qui rendent témoignage à l'insertion structurale au niveau congrégationnal des monastères pachômiens. En ce qui concerne le monastère de Baouit d'Apa Apollo, auquel étaient rattachés d'autres monastères, et dont le système d'ensemble ne saurait être précisé ici sauf certaines institutions intérieures déjà connus au seul couvent de Baouit, on retrouve plusieurs titres, surtout celui d''archimandrite' dont les supérieurs sont qualifiés, pour qu'on reconnaîsse une certaine caractéristique pachômienne, en même temps qu'on reconnaît son indépendance assez évidente à l'égard du monastère de Phbôou.[373] Ainsi, comme le Monastère Blanc, il disposait de sa propre liste d'archimandrites. Et finalement, le Monastère Blanc comme le monastère de Baouit sont pachômiens dans le sens où ils sont reliés à la tradition pachômienne *indirectement*,[374] et non pas dans le sens exact du mot, c'est-à-dire, au niveau structural, à la fois congrégational et hiérachique. Et on peut ajouter que, si Pğol et Apollo sont disciples de Pachôme, ce n'est que dans la mesure où ils se sont inspirés du mode de vie communautaire de Pachôme, mais pas plus.[375]

18. Etablissements pachômiens d'**Alexandrie**

---

[372] «Shenoute also and Papnoute are innocent of your blood » et «your condemnation is not upon shenoute nor Papnoute nor all the brethren who take care of you » (*Letters and Sermons of Besa*, trad. K. H. Kuhn, *CSCO* 158, pp. 114, 1 et 118, 29). Pour les références de Šenoute, je renvoie à l'index, p. 138.

[373] Clackson relève au total la liste de vingt têtes du monastère de Baouît d'Apa Apollo ; ils sont qualifiées par quatre titres : 'father of the topos, archimandrite, proestôs et our great father' et ils peuvent se croiser (*Coptic and Greek texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, pp. 28-29). Clackson écrit en page 8 que 'titles like archimandrite may be associated particularly with Pachomian and post-Pachomian monasteries like the White Monastery (personal communication, Jean Gascou, 3 sept 1998)'.

[374] Plus précisément, adoption ou modification, sinon inspiration, des règles pachômiennes, utilisation du terme 'archimandrite', conservation de la tradition pachômienne (sans doute que S^5, témoin sahidique précieux de la *Vie* de Pachôme, a été conservé dans les archives du Monastère Blanc).

[375] Cf.; P. Maraval, *Le christianisme*, p. 259 ; M. H. Torp, «*Mûrs d'Enceinte des monastères coptes primitifs et couvents-forteresses* », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 76, p. 180.

Selon J. Gascou, il existait très tôt des fondations pachômiennes à Alexandrie, dont l'une était une église dédiée à Jean le Baptiste, et l'autre aurait été un monastère, et que toutes les deux étaient sans doute rattachées à la Métanoia ; sur ces établissements tabennésiotes, je renvoie le lecteur à l'article de Gascou, *The Metanoia*, pp. 1610-1611 (voir aussi quelques notes concernant Canope dans notre notice de **Théophile d'Alexandrie**).

19-20 (21 ?). Le monastère d'**Aphroditô** et le monastère de **Stratonikis** : monastères aux environs du village d'**Aphroditô** (Kom Ichqaou)

Les monastères d'Aphroditô (Ἀφροδίτης) et de Stratonikis (Στρατονικίς) sont bien attestés dans le *P. Fouad* 86-87. Le monastère d'**Aphroditô** possédait un port (ὅρμος) ainsi qu'un domaine (κτῆμα) foncier sans doute non négligeable au lieu-dit Pernis.[376] Un autre monastère voisin de Stratonikis assumait, pour le compte de l'Etat, l'intendance, la διοίκησις (87, 14 et 20) des soldats installés au monastère de Phbôou (βαῦ) lesquels étaient au service du duc de Thébaïde qui siégeait à Antinooupolis.[377] Le service confié aux frères de Stratonikis pour les militaires de Phbôou est passé, à certaines échéances, à d'autres établissements religieux, et les moines de Stratonikis devaient procéder, pour de nouveaux assureurs, au dépôt des comptes (λόγοι : 87, 20). Le couvent de Stratonikis a dû approvisionner une fois de nouveaux soldats gothiques, et cette situation inattendue obligea de recourir aux emprunts (87, 23-24) et constitua une des causes économiques fatales.[378]

L'identification de ces deux monastères à l'ordre pachômien est le résultat de l'analyse de J. Gascou. L'intelligibilité de l'expression «πρώτον μοναστηρίον τῆς *βαυ*» est devenu compréhensible : πρώτον μοναστηρίον, c'est-à-dire, maison mère des monastères pachômiens, et τῆς βαῦ, autrement dit de Phbôou (en grec βαῦ ou Παβαῦ dans l'index de l'édition de Halkin ; en copte ⲡⲃⲟⲟⲩ ou ⲡⲃⲁⲩ).[379] L'expression πρώτον μοναστηρίον représente la tradition primitive de la *Koinonia* pachômienne. Lorsque le monastère de Phbôou fut construit par Pachôme, ce dernier y établit les mêmes règles que celles du *premier monastère*

[376] Le *P. Fouad.* 87, 2 : le comte Jean est arrivé au port du monastère d'Aphroditô. Le mot κτῆμα doit être traduit comme 'domaine' (*BL*, 7, 58). Le domaine de Pernis est compris dans la liste de la mission d'inspection d'apa Jémemie (87, 8). Le terme κτῆμα est appliqué en général à un bien foncier qui peut être plus ou moins important (M. Drew-Bear, *Le nome hermopolite, toponymes et sites*, p. 42).

[377] J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, p. 175. La topographie mystérieuse, pour H. Marrou, de βαν (*P. Fouad* 87, 18 et 21) est corrigée, par la lecture de J. Gascou (*ibid.*, pp. 169-174) en ἡ Βαῦ, l'équivalent grec du monastère de Phbôou - ⲡⲃⲟⲟⲩ (voir aussi *BL* 7, 58).

[378] J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, p. 176.

de Tabennêse (ἡ πρώτη μονῆς Ταβεννήσεως) où résidait encore le fondateur du cénobitisme.[380] Cependant, Tabennêse a cédé rapidement la place du siège principal au monastère de Phbôou, car Pachôme y installa son gouvernement. Enfin un passage de Pallade précise encore cette expression typiquement pachômienne. Dans son chapitre 32, Pallade se sert de l'expression τὸ πρῶτον καὶ μέγα μοναστήριον ἔνθα αὐτὸς ὁ Παχώμιος ᾤκει, τὸ καὶ τὰ ἄλλα ἀποκυῆσαν μοναστήρια, «le premier et grand monastère où Pachôme lui-même habitait, celui qui enfanta les autres monastères », pour désigner le monastère de Phbôou.[381]

L'investiture du supérieur est aussi typiquement pachômienne comme J. Gascou le remarque ; Jérémie, ancien supérieur de Stratonikis se trouve alors à la tête d'Aphroditô. Il est important de rappeler que Pachôme et Théodore déplacent, en cas de besoin, librement les supérieurs d'un monastère à l'autre.[382] Ces deux monastères qui se situent dans le nome Antaeopolite de la Moyenne Egypte, dépendent sans doute du couvent de Canope, et ainsi les *P. Fouad* 86-87 sont des lettres de rapports adressées à Georges, le supérieur du monastère de Canope concernant leurs incidents.[383] Le système filial selon lequel quelques couvents restent dans la direction d'un autre monastère n'est pas sans précédent, car on voit Pétronios chargé, par Pachôme, de la direction des trois monastères d'hommes et d'un autre de femmes, situés aux environs de Panopolis.[384] En effet, hormis les couvents d'Aphroditô et Stratonikis, on voit d'autres communautés sous l'inspection de Canope, car dans le *P. Fouad.* 86-87, on trouve le mot τὰ μοναστηρία (86, 11 et 87, 6) qui semble se référer à d'autres monastères.[385] Il faut mentionner aussi le séjour à Canope du 'père commun' (κοινὸς πατήρ) et de la 'mère commune' (κοινὴ μητήρ) dans le *P. Fouad* 88, 12. Ce qui confirme indirectement que le couvent de Canope demeure toujours au VI[e] siècle sous le joug de la *Koinoia* pachômienne malgré une certaine instabilité politique des moines de Canope depuis la moitié du V[e] siècle.

---

[379] *Idem.*, p. 168 ; L'index de Halkin donne pour le monastère de Phbôou la forme Βαῦ ainsi que Παβαῦ (pp. 458 et 463).

[380] *G[1]* 54 (*Halkin*, p. 36, 9) ; cf. *G[1]* 83 (*Halkin*, p. 56, 16): la maison mère de la *Koinonia* est aussi appelée 'le grand monastère' (ἡ μεγάλη μονή).

[381] L'édition de Lucot, p. 220.

[382] Pétronios est transféré par Pachôme de Thbêou, son monastère d'origine au monastère de Panopolis (*Bo* 57, Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 119-120). Au début de son gouvernement, Théodore le fait 'même deux fois par an' (Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 331-332).

[383] J. Gascou, «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, pp. 162 ss.

[384] *Bo* 57, Lefort, *Les Vies Coptes*, pp. 119-120. Sur le rôle de Pétronios, voir *supra*, pp. 80 ss.

22. Le monastère de **Pouinkôreos (Πουινκώρεως)**

Il faut compter un autre monastère, en plus de ceux de **Nouoi** et **Kaior**, dans le nome Hermopolite. C'est le monastère pachômien (ὁ ταβεννησιωτικόν μοναστήριον) de Pouinkôreos qui est attesté en 566-70 par le *P. Cair. Masp.* II 67168, 41 et 57-59.[386] D'après ce texte, qui est une quittance délivrée par Théodore, évêque de Pentapole, aux moines pachômiens de Pouinkôreos, ces derniers viennent livrer à Théodore 1500 κνίδια de vin à Alexandrie, et celui-ci annule le billet signé par eux, qui atteste le payement d'avance pour l'achat. La grande quantité de vin livrée par les moines 'apocrisiaires' (ἀποκρισιάριοι) Ménas et Jean permet de songer à un vignoble assez étendu appartenant à la communauté.[387] Le monastère possédant un port d'après le *P. Michael.* 32, 4 (τῷ ὅρμῳ Ποινκώρεως) se localise à proximité du Nil et de Bahr-Youssef. Le nom de Πουινκώρεως ou Πουίνκωρις προηιεντ d'un nom soit d'un personnage soit du port.[388]

23. Le Monastère de la **Péristera**

Ce monastère est connu par le biais d'une inscription funéraire datée de 578 qui évoque un certain Timothéos (ὁ ἐν ἁγίοις ἀδελφὸς Τιμόθεος ὁ τῆς Περιστερᾶς). D'après le *Papyrus Antinoïte* II 94, une lettre est délivrée par un chef de maison de nautoniers du monastère de Péristera (οἰκιακὸς τοῦ σκάφους τοῦ μοναστηρίου τοῦ καλουμένου τῆς Περιστερᾶς). Le sens du terme οἰκιακός (l'équivalent copte, **пpмпнı**) ne peut être autre chose que l'usage typiquement pachômien désignant un responsable de groupe dont les membres pratiquent le même métier, assisté par un second, et cet indice nous permet d'ajouter la Péristera à la liste des monastères tabennésiotes.[389] Pour le détail, nous avons le plaisir de renvoyer le lecteur à l'étude de Gascou et Fournet, *Batellerie*, pp. 37-39, à laquelle nous devons notre notice.

---

385 Je partage l'opinion de H. Marrou dans son l'édition, p. 195, ligne 5-6 : sous la responsabilité de la surveillance administrative du comte Jean, il y avait 'le monastère Aphroditô et les monastères voisins, à commencer sans doute par celui de Stratonikis'.

386 J. Gascou, *Un codex fiscal hermopolite (P. Sorb. II 69), American Studies in Papyrology* 32, p. 85 ; M. Drew-Bear, *Le nome hermopolite, toponymes et sites*, p. 217 ; τῷ εὐαγῖ Ταβεννησιωτικῷ μοναστηρίῳ Ποεινκόρεως τῷ διακειμένῳ ἐπὶ τῆς μεγάλης Ἑρμοπολιτῶν τῆς Θηβαίων ἐπαρίας (P. *Cair. Masp.* II 67168, 41 et 57-59).

387 1 *cnidia* correspond à 25-35 litres (communication verbale de J. Gascou). Donc 1500 *cnidia* à environs 4.5 tonnes de vin.

388 D. S. Crawford, *Papyri Michaelidae*, p. 57.

24. Le monastère de **saint Elie du Rocher**

R. Coquin a publié un Ostracon *IFAO* 13315 acheté à Louxor, qui est un catalogue de la bibliothèque du couvent de saint Elie du *Rocher* qui se trouvait dans la région de Thèbes, surtout montagneuse.[390] Ce document daté du VIIe ou du début du VIIIe siècle offre une liste complète des parchemins et des papyrus que conserva le monastère de saint Elie.[391] Il est remarquable d'observer que la bibliothèque de ce monastère possédait les œuvres de Pachôme et de Šenoute. Ce fait amène W. Crum à penser que le monastère de saint Elie était un *coenobium*.[392] R. Coquin veut, à son tour, le préciser à partir de la même caractéristique en concluant que le *coenobium* était pachômien, et d'autre part en laissant la possibilité qu'il pourrait être une communauté filiale du Monastère Blanc, 'installée dans l'enceinte des temples de Karnak et ayant transformé la salle des fêtes de Thoutmosis III en église.[393]

A notre tour, nous pensons voir un monastère 'pachômien' à travers ce catalogue. On compte trois livres concernant le fondateur du cénobitisme, et les vies des moines pachômiens : les canons, c'est-à-dire règles, d'Apa Pachôme en parchemin (ⲛ̄ⲕⲁⲛⲱⲛ ⲛ̄ⲁⲡⲁ ⲡⲁϩⲱⲙⲱ, ⲙⲉⲃⲣⲁⲛⲟⲛ, recto, ligne 39), la vie d'Apa Pachôme en papyrus (χάρτης) neuf (καινουργής) (ⲡⲃⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲡⲁ ⲡⲁϩⲱⲙⲱ ⲭⲁⲣ ⲅⲉⲛⲟⲩⲣ, recto, ligne 46) et un livre 'sur la fin de la communauté' et la vie d'Apa Hèmai avec les vies d'autres moines pachômiens (ⲁⲡⲁ ⲡⲁϩⲱⲙ ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲁⲏ ⲛ̄ⲧⲕⲟⲓⲛⲟⲛⲓⲁ, ⲙⲛ̄ ⲁⲡⲁ ϩⲏⲙⲁⲓ ⲙⲛ̄ ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲭⲁⲣ ⲅⲉⲛⲣ, recto, ligne 50-51).[394] Les œuvres de Šenoute sont un peu plus riches ; on trouve plusieurs commentaires (ἐξήγησις), discours, lettres, mais pas ses règles, qui étaient plus sévères que celles de Pachôme.

---

389 Voir G^1 28. Par contre, les dictionnaires grecs de Liddell-Scott (p. 1203) et Lampe (p. 939) ne connaissent pas ce sens.

390 R. Coquin, « *Le catalogue de la bibliothèque du couvent de saint Elie 'du Rocher'* », *BIFAO* 75, pp. 207-239.
Recto 7 /ⲗⲓⲁⲥ ⲛ̄ⲧⲡⲉ[ⲧⲣⲁ]
8 [ⲡⲗ]ⲟⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲛϫⲱⲱⲙⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙ̄ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲡⲁ ϩⲏ

391 Pour la datation, *idem.*, p. 220.

392 W. Crum, *The monastery of Epiphanius, Part I*, p. 208.

393 R. Coquin, *idem.*, p. 239. On trouve les noms des deux fondateurs du Monastère Blanc dans l'inscription de la salle des fêtes de Thoutmosis III : ⲁⲃⲃⲁ ⲥⲉⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲩⲥ (Abba Senouthios, archimandrite), ⲁⲡⲁ ⲃⲏⲥⲁⲧⲟⲥ ⲁⲣⲭ (Apa Bêsa, archimandrite). Les auteurs de cette inscription étaient des moines dépendant du Monastère Blanc, mais jouissant 'd'une certaine autonomie'. Voir, R. Coquin, « *La christianisation des temples de Karnak* », *BIFAO* 72, pp. 174-176.

CHAPITRE V

MONASTERES BASILIENS [395]

* * *

Les études modernes voient aisément en Eustathe de Sébastée le précurseur de la vie monastique de l'Asie Mineure. Le rapport de Sozomène *HE* III, 14, 31[396] est toujours interprété en ce sens. En effet, Basile fut un disciple fidèle d'Eustathe aux débuts de sa carrière ascétique et devint le réformateur d'un type de semi-anachorétisme eustathien. Il faut se demander quelles sont les caractéristiques innovantes que Basile a introduites dans les milieux monastiques d'Asie-Mineure. Souvent, les experts étaient menés à chercher la réponse dans le point de vue de son ami Grégoire : '*tertium quid* à côté de deux types d'ascétisme, vie semi-anachorétique et celle d'ascèse dans le monde'.[397]

Néanmoins, on peut dire que cette pespective de Grégoire de Nazianze explique partiellement l'exploit monastique de Basile. Il faudrait remarquer qu'elle a tendance à affaiblir le contexte historique vif où Basile défendait ses œuvres contre les calomnies. De notre côté, il semble que la réforme basilienne est à chercher tout d'abord dans les reproches de ses contemporains contre ses œuvres monastiques. «Nous sommes accusés », écrit Basile, «d'avoir même des hommes qui s'exercent à la piété après avoir renoncé au monde et à tous les soucis du siècle » (*ép* 207, 2 *II* 185 5-8). Comme on le voit dans le couvent d'Annisa organisé à l'initiative de Macrina ou dans d'autres renseignements, les femmes précédèrent en Asie Mineure les hommes dans la vie d'ascèse.[398] Ainsi le couvent de femmes ne fut pas le premier objet d'invective des Néocésaréens qui blamèrent l'innovateur monastique, Basile de

---

395 Les monastères basiliens au Moyen Age sont exclus de notre perspective. Pour les monastères basiliens en Sicile, voir *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera et il Basilianesimo in Sicilia, Atti del congresso internazionale* (*Messina 3-6 XII 1979*, vol. *II*).

396 «Chez les Arméniens, les Paphlagoniens et les riverains du Pont-Euxin, Eustathe, qui gouverna l'église de Sébastée d'Arménie, fut, dit-on, le fondateur de la vie monastique...».

397 Clarke, *Basile*, pp. 111-113 ; S. Elm, *Virgins of God*, pp. 206-210. cf. Le rapport de Piamun qu'il n'a pas même entendu, selon lequel en Asie Mineure à l'époque de l'empereur Valens, le nom des anachorètes est peu fiable (*Conl* XVIII, 7, *SC* 64, p. 21).

398 Quant aux femmes d'Asie Mineure, W. Ramsay écrit que «Asia Minor was characterised by prominent position and influence of women, ... one of the most striking features in the whole incident is the important part played by women. Nom this is the most striking feature also in the native religion and society of Asia Minor » (*The church and the Roman Empire*, pp. 161-162 et 445). Le rapport d'Egérie selon lequel une certaine Marthana «dirigeait des monastères d'apotactites et de vierges » en Séleucie (*Journal de voyage*, 23, 2, 13) est frappant (D.

Césarée. Le monastère masculin était cependant quelque chose de nouveau aux yeux des contemporains de celui-ci, et le réformateur se référait, pour se défendre, aux couvents d'hommes déjà existants en Egypte, en Palestine et en Mésopotamie, dans les lignes suivantes de la même lettre. Ce fait explique nettement l'exploit de Basile, alors que la perspective de Grégoire représente un complément.

Par ailleurs, nous sommes peu renseignés sur l'aspect concret des monastères basiliens. De prime abord, il est évident que le cénobitisme basilien s'inscrivait dans un double monastère,[399] c'est-à-dire, un monastère composé de maisons d'hommes et de femmes (συντάγματα ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν' : *ép* 207, 2 *II* 185 31). De plus, le monaschisme basilien était, semble-t-il, associé en partie à des hospices de pauvres (πτωχοτροφεῖα) déjà existants.[400] On sait que Basile fut assisté par une cinquantaine de chorévêques qui s'occupaient à la fois des église locales, des monastères et des *ptochotropheia*, dont seuls deux noms nous sont parvenus, Timothée (voir **le monastère de Timothée**) et Prapidios, ce dernier n'étant connu qu'après la mort de Basile. Le *ptochotropheion* célèbre de Césarée, future Basiliade, comporta des établissements hospitaliers, mais aussi le monastère d'hommes et de femmes, lequel figure dans quelques règles de Basile. Ainsi quand on lit la lettre d'Héraclide, collègue-ascète d'Amphiloque, écrivant que «je me suis réfugié dans l'hospice des pauvres (πτωχοτροφεῖον) qui est proche, afin de m'y instruire de ce que je voulais savoir. Ensuite, lorsque, suivant son habitude, l'évêque très aimé de Dieu...» (*ép* 150, 3 *II* 74 28-30), on comprend que l'hospice et le monastère de Césarée sont un quasi synonyme.

Cette constatation nous ramène à penser qu'il y avait en Cappadoce au moins autant de monastères qu'une cinquantaine de chorévêques. En plus, il est naturel de voir que ses évêchés comme Nysse,[401] Nazianze et Tiyane comptaient respectivement un centre monastique à la ville et sans doute quelques autres qui dépendaient des chorévêques. Pourtant ce fait ne signifie pas que le chorévêque fut toujours le supérieur du monastère. Comme on peut le remarquer dans le cas de Pierre d'Annisa, la fonction de la tête du couvent aurait été confiée au clergé comme prêtre et diacre. En principe, un simple moine pouvait être le supérieur,[402] car dans une des dernières étapes des *Grandes Règles*, Basile prescrit que le supérieur doit

Stramara, «*Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eigth Centuries* », *Journal of Early Christian Studies* 6, pp. 275-276 279-280).

[399] Pour le double monastère, voir l'article cité de D. Stramara à la note précédente.

[400] *Ep* 142-144. Voir Pouchet, *Basile*, pp. 304 et 652 ; Gain, *Cappadoce*, pp. 25, n. 89, 271-276, 306, n. 75, 316, n. 119.

[401] Voir P. Maraval, «*Nysse en Cappadoce* », *RHPR* 55 (1975), pp. 237-247.

être *nommé* dans la commission intercommunautaire (*GR* 43), or, celle-ci aurait été aisément conduite à chercher un chef de la communauté dans la classe du clergé. En tout cas, il apparaît que la congrégation basilienne ait été rattachée d'une certaine manière au réseau des chorévêques. En fin de compte, notre réflexion nous permet de penser que l'union basilienne des organisations monastiques s'appuyait sur l'archévêque de Césarée comme autorité supérieure,[403] dans la mesure où elle était dépourvue de supérieur général, comme Basile le prescrit dans la dernière étape des *GR* 46-54 (voir *supra* ch. 5).

1. **La fraternité d'Annisa**

C'est à travers l'œuvre de Grégoire de Nysse, la *Vie de Macrine*, qu'on connaît que cette communauté qui témoigne de l'évolution du cénobitisme basilien, à côté de quelques lettres et règles de Basile. Bien que celui-ci ne désigne jamais nommément le nom de sa sœur aînée Macrine dans son corpus, il va de soi que sa conception du cénobitisme et l'encadrement de la vie en communauté des deux sexes lui doivent beaucoup. Macrine se distingue bien dans cette histoire racontée par Grégoire de Nysse et celui-ci va jusqu'à éclipser l'influence du législateur, son frère Basile de Césarée, dont les règles et le rôle ne sont pas mentionnés de manière évidente.[404] Cette tension délicate n'en reflète pas moins la réalité historique : Macrine précéda son frère Basile dans la conversion, et même de beaucoup ; Macrine, la matrone de toute famille, s'adonna presque toute sa vie à l'ascétisme et à la Fraternité d'Annisa, tandis que les séjours d'ascèse de Basile ont été sporadiques, notamment entre 358-365. Lorsque certain auteur moderne voit en Sainte Macrine le 'true founder' du cénobitisme basilien, cette perspective n'est pas sans raison, bien qu'elle soit exagérée.[405]

En ce qui concerne la localisation de la Fraternité d'Annisa et son développement général, nous avons le plaisir de renvoyer le lecteur à Maraval, *Macrine*, pp. 35-56. La *Vita Macrinae* connaît une seule occurrence-seule aussi dans le corpus de Grégoire de Nysse- du

---

402 Cf. Gain, *Cappadoce*, p. 25, n. 89 : l'administration de l'hospice est confiée à un frère (*ép.* 142 *II* 65 10-12). Voir aussi Basile et Sophronios dans la prosophographie basilienne de notre étude.
403 Firmus, évêque de Césarée du Ve siècle, en constitue un exemple (*lettre* 42).
404 Grégoire de Nysse montre un grand respect pour Basile (Maraval, *Macrine*, p. 162, n.1). Le nom de son frère est toujours déterminé à travers l'épithète 'grand' par l'auteur (*Vie de Macrine*, 6, 4 ; 17, 17). Mais il est curieux de constater que l'on ne sait pas dans la *Vie de Macrine* comment Basile contribua à la vie monastique d'Annisa.
405 D. Stramara, «*Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eigth Centuries* », *Journal of Early Christian Studies* 6, pp. 276-277 : cette détermination est attribuée à E. Harrison (p. 277, n. 40).

terme authentiquement basilien ἀδελφότης[406] qui était composé de τὸ σύνταγμα τῶν ἀνδρῶν et de ὁ ἐν γυναιξὶ τῆς παρθενίας χορὸς (*Vie de Macrine*, 16).[407] On peut faire aussi la synthèse d'autres renseignements plus concrets concernant cette Fraternité. Les demeures d'hommes et de femmes n'étaient pas très éloignées l'une de l'autre ; probablement qu'elles se trouvaient du même côté du fleuve Iris.[408] Il faut évoquer également l'existence d'une église, d'un jardin, et d'une maison à part où Macrine restait lorsqu'elle était malade, ainsi qu'une pharmacie.[409]

Parmi les moines, nous savons qu'il y avait des tachygraphes, disciples d'Eustathe, auxquels Basile dicta le *Contre Eunome* en 365. Les ascètes d'Annisa accueillèrent la foule des visiteurs misèreux lors de la famine de 368-369 où Pierre, frère de Grégoire et Basile, sut leur procurer tant de provisions.[410] Il faut se rappeler que la tachygraphie d'Annisa remaniera et reproduira le *Grand Ascéticon* de Basile dans les siècles suivants, au moins jusqu'au Ve et VIe siècles ; et que de là provient l'antécédent principal de ce qu'on appelle aujourd'hui la recension de la *Vulgate* suivie par l'édition de Migne. On ne connaît pas grande chose sur leur vie concrète, mais la *Vita* Macrinae nous fournit des coutumes intéressantes de l'époque : celles de la prière et des funérailles chrétiennes,[411] les manières d'accueillir les visiteurs (16 ; 37), et de porter un collier et un anneau chez les femmes chrétiennes (30).

2. **La fraternité** (ἀδελφότης) **de Sannabodaè** (Σανναβοδάη)

Cette communauté n'est pas connue autrement que par la *lettre* 238 de Grégoire de Nazianze. Celle-ci est une lettre de condoléances adressée, à l'occasion de la mort de leur supérieur Leucadios (Λευκαδίος), à des moines et des moniales de Sannabodaè qui était un

---

[406] Parmi dix occurrences du mot, seule notre référence désigne la Fraternité basilienne. Par contre, celle dans le *De Virginitate* 23, 4, 9 se réfère à une cohabitation d'hommes et de femmes méssalienne. Les huit autres cas que donnent le logiciel Musaisos 2002 ne concernent que l'amour fraternel dans le Christ .

[407] Excepté l'expression citée, il sera d'utile de relever dans la *Vie de Macrine* celles ou des mots désigant les moniales ou la supérieure : παρθένοι (26, 2-3 ; 28, 8), χορὸς τῆς παρθενίας (16, 37 ; 29, 1), χορὸς τῶν παρθένων (33, 15) se réfère toujours aux moniales (pour le terme χορός, voir Maraval, *Macrine*, p. 237, n. 1), d'autre part pour la supérieure, Grégoire se sert d'un terme καθηγουμένη (16, 10. voir Maraval, *Macrine*, p. 195, n. 5) qui n'est pas partagé dans l'*Ascéticon* de Basile de Césarée.

[408] Maraval, *Macrine*, p. 261, n. 3

[409] *Vie de Macrine* 17 ; 19 ; 36 (p. 257, n. 4). Pour la pharmacie, voir (cf. *Vie de Macrine*, 37, surtout p. 261, n. 2).

[410] *Vie de Macrine*, 12.

[411] Nous renvoyons à Maraval, *Macrine*, pp. 68-89.

village de Cappadoce.[412] Le ton de la lettre de Grégoire de Nazianze (238, 4) ne suppose pas, semble-t-il, une amitié particulière avec le défunt, et reste assez officiel. Cette constatation nous amène à la dater à une période comprise entre son ordonnation sacerdotale en 361 par son père et le moment où il se retira de la direction de l'église de Nazianze en 374-375. Trois autres occurrences du mot ἀδελφότης (*Lettre* 184, 4 ; 185, 7 et *PG* 59, col 513, 2), que l'on peut relever dans tout le corpus grégorien et qui ne sont repérées qu'après 381, ne concernent pas le monastère proprement dit, et cette observation renforce l'hypothèse qui attribue à cette petite feuille la date du troisième quart du VIe siècle.

3. **Le monastère de Timothée**, chorévêque de Cappadoce

Pallade évoque dans son histoire lausiaque un certain Elpidios, originaire de Cappadoce (Pallade, *HL* 48). Il a appartenu, avant de venir en Palestine, à un **monastère** (**μοναστήριον**) de Timothée, chorévêque de Cappadoce. Ce dernier est bien attesté dans le corpus basilien. La lettre 291 de Basile (voir *supra* notre commentaire l'**ajout** 5-2 de la *GR* 5) est adressée à Timothée, qui est le seul chorévêque mentionné nommément dans la correspondance basilienne.[413] Il prend aussi la responsabilité de la direction d'un ou de plusieurs hospices de pauvres (πτωχοτροφεῖον).[414] Le monastère, τὸ μοναστήριον et l'hospice des pauvres, τὸ πτωχοτροφεῖον, peuvent donc désigner certainement le même établissement représenté par les deux aspects principaux du cénobitisme basilien, mais pas forcément.

4. **La Basiliade de Césarée**

En 372, Basile entreprit de construire un vaste centre social que son ami Grégoire a nommé 'la nouvelle ville'.[415] Sa lettre 94 nous donne une vue d'ensemble de sa structure.[416] Une maison de prière, c'est-à-dire une église, se situait au centre de sa construction. Autour

---

[412] Cette communauté était composées d'hommes et de femmes (*lettre* 238, édition de P. Gallay, p. 128, 2 et p. 129, 1) ; pour, Sannabodaè, voir édition de Gallay, la note 4 de la p. 128 dans la page 169.

[413] Il est mentionné aussi dans la lettre 24. Voir Pouchet, *Basile*, pp. 561 et 579.

[414] Pouchet, *Basile*, pp. 304, 411, 561 et 652.

[415] L'article de E. Brian est une étude approfondie sur cette bienfaisance publique («*Building a New City : The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy* », *Journal of Early Christian Studies* 7, pp. 431-461) ; Pour la référence à 'la nouvelle ville' de Grégoire de Nazianze, voir son *Discours* 43, 63 et pour l'exploration topographique qui explique la nouvelle ville qui remplaça l'ancienne avec le temps, voir W. Ramsay, *The church and the Roman Empire*, p. 464 ; l'explication de S. Elm n'est pas correcte à ce propos (*Virgins of God*, p. 211).

[416] Pour la structure en détail de 'la nouvelle ville', voir P. Allard, *Saint Basile*, pp. 109-112 ; Clarke, *Basil*, p. 61-62 ; Pouchet, *Basile*, pp. 299-302.

d'elle se groupait la maison de l'évêque et les bâtiments destinés au clergé et même aux gouverneurs civils. Venaient ensuite les hôtelleries des voyageurs, l'hospice des vieillards et des pauvres, l'hôpital des malades, et les logements des médecins et des infirmiers. Autour des bâtiments hospitaliers, il y avait des ateliers divers. Certains auteurs modernes veulent y ajouter des monastères et aussi des écoles d'arts et métiers et des orphelinats,[417] qui sont sans doute, entre autres, l'arrière plan de la *GR* 15.

Cette immense institution caritative, qui sera bientôt appelée la '*Basiliade*' selon le nom du fondateur Basile, est mentionnée par certains auteurs du V[e] siècle.[418] On sait par ailleurs qu'elle était le centre principal du cénobitisme basilien où les moines reproduiront dans les siècles suivants ce qu'on appelle 'la recension césaréenne' du *Grand Ascéticon* de Basile, et d'où les scholiastes de la recension de la Vulgate et du manuscrit d'Istanbul y tireront 'leurs *Grands Ascéticons'*.[419] Pour l'analyse approfondie de la *Basiliade*, j'ai le plaisir de renvoyer le lecteur à Gain, *Cappadoce*, pp. 277-289.

5. **La communauté de Dazimon**

Cette communauté du Pont présente un intérêt particulier pour mieux expliquer l'origine obscure du cénobitisme basilien. Peu après 375, date à laquelle est avérée clairement la rupture entre Basile et Eustathe, celui-ci monta sérieusement le village de Dazimon ainsi que sa communauté cénobitique contre l'évêque de Césarée et sa réforme du mode de vie monastique. La tactique eustathienne connut un certain succès, car Basile nous informe que des habitants de Dazimon sont allés jusqu'à endommager la petite maison de Pierre d'Annisa qui se trouvait là (*ép* 216) et, aussi, que la communauté cénobitique de Dazimon a été ébranlée au point que Basile lui adressa par le biais de son frère cadet, supérieur du monastère d'Annisa, une lettre d'exhortation où il évoqua, entre autres, la primauté de l'*enseignement salutaire* que constitue la vie commune (*ép* 295).

Basile condamne aussi de manière allusive la vie moins régulière de l'ascétisme eustathien en écrivant que «vous n'avez pas besoin d'une autre exhortation, après les paroles que nous vous avons nous-même adressées en vous invitant tous à embrasser la vie commune, à l'exemple de celle qu'on menait au temps des Apôtres » (cf. *GR* 7). On songe alors à l'Apôtre Paul qui condamne les missionnaires judéo-chrétiens qui considéraient pour leur salut que la

---

[417] W. Ramsay, *The church and the Roman Empire*, p. 461 ; P. Allard, *Saint Basile*, p. 111.
[418] Sozomène, *HE* VI 34, 9 ; Firmus de Césarée, *Lettre* 43 (*SC* 350, pp. 166-167).

circonsion était essentielle (Gal 1, 8-9), ce qui permet de voir que Basile s'efforce de distinguer avec grande conviction sa notion cénobitique de la conception ascétique eustathienne.[420] La communauté de Dazimon constitue donc un témoin précieux qui atteste de la confrontation réelle entre deux courants ascétiques, celui de Basile et celui d'Eustathe dont l'aspect n'avait pas beaucoup changé même en 375-376 par rapport aux années 50. Pour finir il nous faut citer un passage de Pouchet, à qui nous devons notre interprétation, passage dans lequel il écrit pertinemment sur un des motifs qui conduit à la rupture entre l'ancien disciple réformateur et son maître spirituel récalcitrant à l'état innové ou innovable : «une rivalité d'influence et de prestige 'spirituel', qui est souvent, dans l'histoire, le déchet trop 'humain' d'une 'œuvre de Dieu'».[421]

6. **Le monastère de Flavianae** (Φλαβιαναί)

Ce monastère qui se trouvait aux environs du village de Moutalaskè (Μουταλάσκη), est connu dans la *Vie* de Sabas (voir la notice de **Sabas**). Quant celui-ci embrassa la vie cénobitique (ἡ κατάστασις τοῦ κοινοβιακοῦ κανόνος),[422] cette communauté comportait 60-70 moines.[423] Dans l'histoire du cénobitisme basilien, cette précision révèle pour la première fois la dimension quantitative exacte d'un monastère local. De plus, il est à noter que Sabas fut accueilli, si on croit le rapport de Cyrille de Scytopolis, par l'archimandrite, c'est-à-dire, le supérieur de cette communauté, mais *laïque*.[424]

7. **La Fraternité de Sisinnios** (Σισίννιος)

L'*Histoire Lausiaque* rapporte la Fraternité d'un certain Sisinnios (Pallade, *HL* 49). Ce dernier est un disciple d'Elpidios, issu du monastère de Timothée, chorévêque de Cappadoce, mais finalement établi en Palestine. Ayant séjourné auprès d'Elpidios six ou sept ans,

---

[419] Voir *supra* les scholies du manuscrit d'Istanbul et de la recension de la Vulgate dans les ch. 5-6.

[420] L'apôtre Paul exploite le verbe εὐαγγελίζεσθαι, alors que Basile le nom παράκλησις. Nous allons citer le texte grec. *Ep* 295, 1-5 : « Ἡγοῦμαι μὲν μηδεμιᾶς ἑτέρας ὑμᾶς τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι παρακλήσεως δεῖσθαι μετὰ τοὺς λόγους οὓς δι' ἡμῶν αὐτῶν ἐποιησάμεθα πρὸς ὑμᾶς παρακαλοῦντες ὑμᾶς πάντας τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ζωὴν καταδέξασθαι εἰς μίμημα τῆς ἀποστολικῆς πολιτείας...» ; Gal 1, 8-9 : «ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω».

[421] Pouchet, *Basile*, p. 574.

[422] *Vie de Sabas*, 2 (éd. E. Schwartz, *TU* 49-2, p. 88, 1).

[423] *Vie de Sabas*, 4 (éd. E. Schwartz, *TU* 49-2, p. 89, 12-13).

Sisinnios retourne en Cappadoce, son pays natal. Il y a réuni (συνάγω) -c'est-à-dire fondé - *'une Fraternité d'hommes et de femmes'* (ἀδελφότης ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν) et s'est incorporé dans le rang du clergé (πρεσβυτέριον) (Pallade, *HL* 49, 2). Le terme auquel recourt Pallade, est typiquement basilien, car Basile se sert également d'une expression semblable 'συντάγματα ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν' (*ép* 207, 2 *II* 185 31), et d'autre part parce que le mot ἡ ἀδελφότης a un cachet authentiquement basilien (voir *supra* l'**Ajout** 5-1 de la *GR* 5).

8. **La communauté monastique de l'église de Vénasa** (Οὐήνασα)

Une attention particulière doit être portée à cette communauté qui constitue un seul cas où on pourra s'informer d'un état préliminaire du cénobitisme basilien ; si la communauté d'Annisa présente l'évolution de l'ascétisme familial vers le mode de vie commune, l'exemple de Vénésa présente un ascétisme communautaire local dont la vie n'est pas encore régie par les règles de Basile de Césarée.

Un seul moine de cette communauté est connu nommément par trois lettres de Grégoire de Nazianze : Glycérios, diacre de l'église de Vénasa (*lettre* 246, 247 et 248).[425] On ne doute pas que Glycérios ait été un moine, car Grégoire écrit qu'il déshonore 'tout le corps des moines' (τὸ κοινὸν τάγμα τῶν μοναστῶν : *lettre* 247, 1) à cause du désordre qu'il suscita. Il semble que le moine Glycérios condamnât le mariage. Grégoire de Nazianze nous apprend qu'il méprisa l'évêque de Nazianze,[426] mais la cause d'une telle attitude du diacre en question reste inexpliquée. En effet, on sait que l'évêque de Nazianze s'est déjà marié avant sa consécration et son fils était Grégoire de Nazianze. Il est possible que Glycérios contestât l'évêque marié et son entourage. Notre hypothèse se renforce par le comportement enthousiaste d'un groupe de jeunes qui suivirent Glycérios. Certaines jeunes filles du village de Vénasa quittèrent leur maison. Leur parents cherchèrent à les ramener au foyer mais en vain. Dans ce mouvement, les jeunes hommes prirent son parti. A son tour, Basile, pour qui la séparation de la vie conjugale est permise, s'il s'agit de 'la soumission à Dieu' (*GR* 12) et qui est un ancien disciple d'Eustathe,[427] fournit un refuge à Glycérios et à ses vierges qui

---

[424] *Vie de Sabas*, 2 (éd. E. Schwartz, *TU* 49-2, p. 87, 25).
[425] Ces lettres sont insérées aussi dans le corpus épistolaire de Basile de Césarée (*ép* 169-171).
[426] Je me réfère à la lettre 169, 24 de Basile de Césarée : περιφρονῶν δὲ τὸν ἐπίσκοπον καὶ ἡμᾶς ὡς οὐδενὸς ἀξίους. Cf. lettre 246, 4 de Grégoire de Nazianze, éd. de Gallay *II*, p. 136, 5-6 : περιφρονῶν δὲ τὸν χωρεπίσκοπον καὶ ἡμᾶς ὡς οὐδενὸς ἀξίους.
[427] Pour Eustathe et son monachisme enthousiaste, voir Gribomont *Evangile I*, pp. 21-64.

s'enfuirent à Césarée.[428] Il est naturel que la perspective de Basile ne fut pas partagée par Grégoire de Nazianze qui écrit à Glycérios que c'est « tes chants et ta robe qui te servent à conduire les jeunes filles » (*lettre* 247, 3). Pour Grégoire de Nazianze, Glycérios n'est qu'un homme séduisant les adolescentes du village par son talent d'artiste. Enfin, cet incident de Vénasa est révélateur d'une communauté fragile dont l'ascétisme cénobitique n'est pas encore de manière stable.

[428] Nous partageons le point de vue de Pouchet qui voit dans la cette communauté de Vénasa la tendance eustathienne, *Basile*, p. 577.

BIBLIOGRAPHIE

Sources Pachômiennes

- sources arabes

Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IVe siècle. - Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabe inédits, édition et traduction par E. Amélineau, *ADMG* 17, Paris, 1889.

- sources coptes

Les Vies coptes, voir sigles et abréviations, Lefort, *Les Vies coptes.*
Vies sahidiques, édition et traduction par L. -Th. Lefort, *CSCO* 99 et 100, Louvain, 1954.
Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples, édition et traduction par L. -Th. Lefort, *CSCO* 159 et 160, Louvain, 1956.
La Vie de saint Pachôme (*SBo*), A. Veilleux, traduction de la vie bohaïrique (*CSCO* 89) complétée par les vies sahidiques par A. Veilleux, *SO* 38, Bellefontaine, 1984 ; *The Life of Saint Pachomius and his disciples*, A. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, volume one, Kalamazoo, 1980.

- sources grecques

Die Briefe Pachoms, (*Textus patristici et liturgici* 11), édition par de H. Quecke, Regensburg, 1975.
Le Corpus athénien de saint Pachôme, édition par F. Halkin et traduction par A.-J., Festugière du *codex 1015 de la Bibliothèque nationale d'Athènes*, Genève, 1982.
The letter of Ammon and Pachomian monasticism. Voir Sigles et abréviations, Goehring, *Ammon.*
La Première Vie grecque de saint Pachôme. Introduction critique et traduction par A.-J. Festugière, dans *Les Moines d'Orient*, t. IV/2, Paris, 1965.
Sancti Pachomii Vitae Graecae, édition des six *Vies* grecques par F. Halkin, *Subsidia hagiographica* 19, Bruxelles, 1932.

- sources latines

La Vie latine de saint Pachôme, édition par H. van Cranenburgh, *SH* 46, Bruxelles 1969.
Pachomiana Latina, version latine de Jérôme des œuvres pachômiennes, édition par Boon, Louvain, 1932 ; traduction par P. Deseille, *L'esprit du monachisme pachômien, SO* 2, 1968, pp. 11-120.

Sources de Basile de Césarée

- sources authentiques

Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques, édition et traduction par F. Boulenger, Paris, 1965.
De Ieiunio I, II, Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia, édition par H. Marti, Leiden, 1989.
Contre Eunome, édition et traduction par B. Sesboüé et G.-M. de Durand, *SC*, 299, 1982 et *SC* 305, 1983.
Homélies sur l'Hexaéméron, édition par S. Giet, *SC* 26, 1949.
Lettres, édition et traduction par Y. Courtonne, Paris, 1957 (*I*) 1961 (*II*), 1966 (*III*). Introduction,

traduction et notes en allemand par Haushild, *Briefe I, II, III* (voir sigles et abréviations).
Traduction et notes en italien, *Le lettere* (voir sigles et abréviations).

Prologue 1 = *prologue* du *Petit Ascéticon*, *PL* 103, 483.

Prologue 4 = *prologue* des *Grandes Règles*, *PG* 31, 889-901.

Prologue 6 = *Lettre d'envoi*, *PG* 31, 1509-1513 et aussi l'édition critique dans l'*Histoire* de Gribomont, pp. 279-282,

Prologue 7 = *De iudicio dei*, *PG* 31, 653-676.

Prologue 8 = *De fide*, *PG* 31, 676-692.

Règles monastiques, *PG* 31, 902-1306. Traduction du *GA* selon la tradition Vulgate par Lèbe, *Règles.* (voir sigles et abréviations). Traduction allemande par Suso Frank, *Mönchsregeln.*

Règles Morales, traduction du texte de Migne par L. Lèbe, Maredsous, 1969. L'édition plus moderne d'après les Vatican grec. 413 et 428 dans *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων και ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων*, t. 53, Ἀθῆναι, 1976, pp. 33-131.

Basili Rugula, version latine de Rufin du *PA*, édition par K. Zelzer, *CSEL* t. 86, Vienne, 1986.

Opere ascetiche di Basilio di Cesarea, traduction des *Ascétiques* de Basile par U. Neri et M. B. Artioli, *Classici delle Religioni* IV, Turin, 1980.

Traité Sur le Saint-Esprit, édition par B. Bruche, *SC* 17 bis, 1986.

- sources appartenant à la tradition basilienne immédiate

Epitimies 24 (= *Poenae in monachos delinquentes*) et 25 (*Epitimia in canonicas*), *PG* 31, 1305-1308 C 1 et 1313-1316. Traduction dans *Baguenard*, pp. 61-67.

Prologue 3 = *prologue* avant les *Petites Règles*, *PG* 31, 1080.

Prologue 34 = *prologue* d'après N, O, M et B.

Prologue 5, *PG* 31, 881-888.

- Spuria

Constitutions Ascétiques, *PG* 31, 1321-1428, Traduction dans *Baguenard*, pp. 109-232.

Epitimies 26 (= *Epitimia*), *PG* 31, 1308 C 2-1313. Traduction dans *Baguenard*, pp. 68-73.

Prologue 9 = Ps-. Macaire, *Homélie* 25, *PG* 34, 668-673.

Discours 10, *PG* 31, 620-625. Traduction dans *Baguenard*, pp. 237-242 et traduction anglaise dans Clarke, *The works*, pp. 55-59.

Discours 11, *PG* 31, 625-648. Traduction dans *Baguenard*, pp. 249-272 et traduction anglaise dans Clarke, *The works*, pp. 60-71.

Sources Variées

(*Vie d'*) *Abraham*, édition par E. Amélineau, *MMAF* 4-2, 1895, pp. 511-513 et 742-753.

Les *Apophtegmes*

Les sentences des pères du désert, troisième recueil et table, par D. L. Regnault, Solesmes, 1975.

Collection alphabétiques, *PG* 65, 71-456.

Collection systématique, édition par J.-C. Guy. *SC* 387 (ch. I-IX), 1993 et *SC* 474 (ch. X-XVI), 2003

La version latine de Pélage-Jean, *PL* 73, 855-1022 ; 1060-1062.

Athanase d'Alexandrie

Lettres festales et pastorales, traduction par Lefort, *CSCO* 151, 1955.

Histoire Acéphale et Index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie, édition et traduction

par A. Martin avec la collaboration de M. Albert, *SC* 317, 1985.
Vie d'Antoine, voir sigles *VA*.

Cassien, voir Jean Cassien.

Chalcédoine (Concile de)

Ephèse et Chalcédoine, Actes des conciles, traduction par A. J. Festugière, Paris, 1982.
Actes du concile de Chalcédoine, Sessions III-VI, la définition de la Foi, traduction par A.-J. Festugière, *Cahiers d'Orientalisme IV*, Genève, 1983
Acta Conciliorum oecumenicorum, II 1 (Chalcédoine), édition par E. Schwartz, 1933, Berlin.

Codex Theodosianus

Edition par Th. Mommsen, Berlin, 1905 ; traduction anglaise avec bref commentaire de C. Pharr, *The Theodosian Code and Novels and Sirmondian Constitutions*, Princeton, 1952 ; pour le 16[e] livre du même *codex*, nous renvoyons à *Le Code théodosien* XVI, texte latin et traduction française en collaboration, introduction, notes et index par E. Magnou-Nortier, *Sources canoniques* 2, Paris, 2002.

Cyrille de Scytopolis

Vie de Sabas, édition par E. Schwartz, *TU* 49-2, 1939.

Dioscore d'Alexandrie

Panégyrique de Macaire de Tkôou attribué à Dioscore d'Alexandrie, édition bohaïrique et traduction par E. Amélineau, *MMAF* 4-1, 1885-1886, pp. 92-164 ; édition sahidique et traduction anglaise, D. W. Johnson, *CSCO* 415-416, 1980 (édition sahidique).

Egérie

Journal de voyage, édition et traduction par P. Maraval, *SC* 296, 1982.

Eusèbe de Césarée

Histoire ecclésiastique, édition et traduction par G. Bardy, *SC* 31, 1952 ; *SC* 41, 1955 ; *SC* 55, 1958 ; *SC* 73, 1960.

Ephèse (Concile d')

Actes coptes du concile d'Ephèse, édition et traduction par U. Bouriant, *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, tome 8-1, Paris, 1892.

Epiphanius

Panarion, traduction par F. Williams (sections 47-80, *De fide*), Leiden-New York-Löln, 1994.

Eunape,

The Lives of the sophistes, édition par W. C. Wright, *The Loeb classical Library* 134, pp. 342-565.

Evagre le pontique

Traité Pratique ou *Le Moine*, édition par A. Guillaumont et C. Guillaumont, *SC* 170-171, 1971.

Evagre le scholastique

Histoire ecclésiastique, édition par J. Bidez et L. Parmentier, Amsterdam, 1964 (réimpression de l'édition de 1898, Londre).

Firmus de Césarée

Lettres, édition et traduction par M.-A., Calvet-Sébasti et P.-L., Gatier, *SC* 350, 1988.

Grégoire de Nazianze

Discours 42-43, *édition et traduction* par J. Bernardi, *SC* 384, 1992.
Lettres, t. *I* et *II*, *édition et traduction* par P. Gallay, Paris, 1964 (*I*) et 1967 (*II*).

Grégoire de Nysse

Vie de Macrine, Voir Maraval, *Macrine*.
Contra Eunomium, *PG* 45, 243-1122.
De Virginitate, édition et traduction par M. Aubineau, *SC* 119, 1966.
In laudem fratris Basilii, *PG* 46, 787-818.
Lettres, édition et traduction par P. Maraval, *SC* 363, 1990.

Histoire de l'Eglise d'Alexandrie

Storia della Chiesa di Alexxandria, vol. *II : da Teofilo a Timoteo II*, édition par T. Orlandi, Milano, 1970.

History of the Patriarchs of The Coptic Church of Alexandria, édition par B. Evetts, *PO* 1, 1907, pp 101-214 et 383-518 ; *PO* 5, 1910, pp. 3-215.

Jean Cassien

Voir, *Conl* et *Inst*

Jean Chrysostome

Les cohabitations suspectes et *Comment observer la virginité*, édition et traduction par J. Dumortier Paris, 1955.

Jean Moschos

Le Pré Spirituel, traduction par M.-J. Rouët de Journel, *SC* 12, 1946 ; *Morceau choisis du Pré Sprituel*, texte et traduction par D.-C. Hesseling, Paris, 1931.

Jérôme

De perpetua virginitate B. Mariae, Adversus Helvidium, PL 23.
Lettres I-VIII, édition et traduction par J. Labourt, Paris, 1949-1963.

Julien l'empereur

Lettres et Fragment, Œuvres complètes, t. 1-2, texte et traduction par J. Bidez, Paris, 1960².

Maxime le Confesseur

Questions et *Difficultés* (*PG* 90, 785-856), introduction par J.-C. Larchet et traduction par E. Ponsoye collection *Sagesses chrétiennes*, Paris, 1999.

Mélanie

Vie de Mélanie, édition et traduction par D. Gorce, *SC* 90, 1962.

Origène

Traité des principes, édition et traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, *SC* 252, 1978.
Origenes Werke V, De Principiis, édition de P. Koetschau, *GCS*, 1913
Philocalie 1-20, édition et traduction par M. Harl, *SC* 302, 1983 ; *Philocalie 21-27*, édition et traduction par E. Junod, *SC* 226, 1976 ; *The philocalia of Origen*, édition par J. A. Robinson, Cambridge, 1893.

Pallade

Histoire Lausiaque, Voir Sigles et abréviations, Pallade, *HL*.
Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque, introduction et traduction par G. Bunge et A. de Vogüé, *SO* 60, 1994.

Photius

Bibliothèque I-IX, R. Henry, Paris, 1959-1991.

Philostratus

The lives of the sophists, edition et traduction par W.C. Wright, *The Loeb classical library* 134, 1968 (réimpression de l'édition de 1921), pp. 1-315.

Rufin

Voir *Basilii Regula* dans les sources de Basile de Césarée.

Hstoria Monachorum, édition par Schulz-Flügel, *TS* 34, 1990.

Socrates

Histoire ecclésiastique, édition par G. C. Hansen, *GCS* Neue Folge 1, 1995.
Histoire ecclésiastique I, édition par G. C. Hansen (*GCS*) et traduction par P. Périchon et P. Maraval, *SC* 477, 2004.

Sophronios

Thaumata, édition par F. Marcos, Madrid, 1975.

Sozomène,

Histoire ecclésiastique, édition et traduction par G. Sabbah, A.-J. Festugière et B. Grillet, *SC* 306,

1983 (I-II) et *SC* 418, 1996 (III-IV).
Histoire ecclésiastique, édition par J. Bidez, *GCS* 50, 1960.

Šenoute et Besa

Vie arabe de Šenoute, édition et traduction par E. Amélineau, *MMAF* 4-1, 1885-1886, pp. 289-478.
Vie de Šenoute, texte bohaïrique par J. Leipoldt, *CSCO* 41, 1951 et traduction par H. Wiesmann, *CSCO* 129, 1951.
Sinuthii Archimandritae, Vita et Opera Omnia III, traduction par H. Wiesmann, *CSCO* 96, 1953
Letters and Sermons of Besa, traduction par K. H. Kuhn, *CSCO* 158, 1956.

Sophrone de Jérusalem

Miracles des saints Cyr et Jean, introduction et traduction par J. Gascou (ce travail est inédit)

Synaxaire Arabe Jacobite (*Rédaction copte*), édition par R. Basset, *PO* 1, 1907, pp. 223-379 ; *PO* 3, 1909, pp. 245-545 ; *PO* 11, 1915, pp. 507-859 ; *PO* 16, 1919, pp. 185- 424 ; *PO* 17, 1920, 525-782 ; traduction latine par I. Forget, *CSCO* 78 et 90, 1953.

Timothée Elure

Histoire, texte et traduction par F. Nau, *PO* 13, pp. 202-217.
L'Homélie sur l'Eglise du Rocher attribuée à Timothée Elure, texte copte et traduction par A. Boud'hors, textes arabes et traductions par R. Boutros, *PO* 49, fasc. 1, 2001.

Sources Papyrologiques

P. arab. Grohmann, A. Grohmann, *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, vol. *III*, *Administrative texts*, Le Caire, 1938.
P. Berl. Inv. 11860. E. Wipszycka, «*Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payement pour les apora* », *Le Monde Grec*, *Mélanges* Claire Préaux, Bruxelles, 1975, pp. 625-626.
P. Cairo. Masp. J. Maspero, *Catalogue générale des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Milan, 1973 (réimpression de l'édition de 1913).
P. Erl. Diosp. F. Mitthof, *Ein spätantikes Wirtschaftsbuch aus Diospolis Parva, Der erlanger Papyruskodex und die Texte aus seinem Umfeld (P. Erl. Diosp.)*, Leipzig, 2002.
P. Flor. G. Vitelli, *Papiri Fiorentini, Documenti e Teste litterarii dell'Età Romana e Bizantina*, Milan, 1915.
P. Fouad. *Les Papyrus Fouad I, N° 1-89, Publication de la société Fouad I de Papyrologie, Textes et Documents III*, Le Caire 1939.
P. Freer a-b. J. Gascou et L. Maccoull, «*Le cadastre d'Aphroditô* : *P. Freer a-b* », *Travaux et Mémoires* 10, Collège de France : Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris, 1987, pp. 103-158.
P. Froehner, Inv. 1127 A-B, M. Chauveau et H. Cuvighy, «*Les étiquettes de momies de la collection Froehner* », *Cahier de recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille* 9, Presses Universitaires de Lille, 1987, pp. 71
P. Grenf II *New classical fragments and other Greek and Latin Papyri*, edition par P. Grenfell et A. S. Hunt, London, 1897.
P. Lond II, *Greek Papyri in the British Museum*, édition par F. G. Kenyon, vol. II, London,1898.
P. Lond IV, *Greek Papyri in the British Museum*, édition par H. I. Bell, vol. IV, London, 1910.
P. Lond V, *Greek Papyri in the British Museum*, édition par H. I. Bell, vol. IV, London, 1917.
P. Nag Hamm. *NAG HAMMADI CODICES XVI, Greek and coptic papyri from the cartonnage of*

the covers, édition par J. W. B. Barns, G. M. Browne, et J. C. Schelton, Leiden, 1981.

P. Michael. D. S. Crawford, *Papyri Michaelidae*, Aberdeen, 1955.

Travaux divers

Allard, P., *Saint Basile*, Paris, 1929.

Amand de Mendieta, E., *L'ascèse monastique de S. Basile. Essai historique*, Maredsous, 1949.

- , «*L'Authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la correspondance de Saint de Basile de Césarée*», *RCS* 56, 1968, pp. 241-264.

Amann, E., «*Théodore Studite*», *DTC* t. 15-1, 1943, col. 287-298.

- , «*Pallade*», *DTC* t. 11-2, col. 1823-1830.

Amélineau, E., *La géographie de l'Egypte à l'époque copte*, Paris, 1893.

Aufrère, S., «*L'Egypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens*», *CBC* 10, 1998, pp. 63-92.

Bacht, H., «*Pakhôme et ses disciples* », dans *Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique*, collection *Théologie* 49, Editions Montaigne, 1961, pp. 39-72.

- , «*Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachmius*», dans J. Daniélou et H. Vorgrimler, *Sentire Ecclesiam, Das Bewusstein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Fribourg, 1961, pp. 113-133.

- , «*Zur Typologie des koptischen Mönchtums : Pachomius und Evagrius*», dans K. Wessel, *Christentum am Nil*, Recklinghausen, 1964, pp. 142-157.

Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1950.

Bardenhewer, O., *Geschichte des altkirchlichen Literatur III*, Freiburg-im-Breisgau, 1912.

Bardy, G., «*Les citations biblique d'Origène dans le De Principiis* », *Rbib* 16, 1919, pp. 106-135.

- , *Recherches sur l'Histoire du Texte et des Versions latines du De Principiis d'Origène*, Paris, 1923.

- , «*La littérature patristique des 'Quaestiones et Resposiones' sur l'Ecriture sainte*», *Rbib* 41, 1931, pp. 210-236, 341-369, 515-537 et 42, 1933, pp. 328-352.

- , «*Rufin d'Aquilée* », *DTC* t. 14-1, 1939, col. 153-160

Barns, J. W. B. - Zilliacus, H., *The Antinoopolis Papyri, Part III*, London, 1967.

Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera et il Basilianesimo in Sicilia, Atti del congresso internazionale (*Messina 3-6 XII 1979*, vol. *II*), Messina, 1983.

Basset, M. R., *Les Apocryphes éthiopiens*, fasc. VIII, Paris, 1896.

Besse, J., *Les moines d'Orient*, Paris, 1900.

Berger, A., «*Theodor Studites*», *LTK* t. 9, 2000, col. 1418-1419.

Bernardi, J., *Saint Grégoire de Nazianze : : le théologien et son temps (330-390)*, Paris, 1995.

- , «*Grégoire de Nazianze et le poète comique Anaxilas*», *Pallas* 31, 1984, pp. 157-161.

Biblia Patristica 5, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique de Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze et Amphiloque d'Iconium, Paris, 1991.

Binns, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ, The monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford, 1996.

Blaise, A., *Dictionnaire latin des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954.

Böhm, T., «*Timotheus von Alexandrien (Aelurus)* », *LACL*, p. 607.

Bonis, K., «*Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im Vierten Jahrhundert* », Fedwick, *Symposium*, pp. 281-335.

Bonneau, D., *La crue du Nil, Divinité Egyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.- C.)*, Paris, 1964.

Bousset, W., *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen, 1923.

Brian, E. D., «*Building a New City : The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy* », *Journal of Early Christian Studies* 7, 1999, pp. 431-461

Brown, P., «*The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*», *Journal of Roman Studies* 59,

1969, pp. 92-103.
Bunge, G., *Akèdia, la doctrine spirituelle d'Evagre le pontique sur l'acédie*, traduit de l'allemand, *SO* 52, 1991.
Burnet, R., *L'Egypte Ancienne à travers les Papyrus, Vie quotidienne*, Paris, 2003.
Butler, D. C., *The Lausiac History of Palladius, Texts and Studies* VI 1-2, Cambridge, 1904.
Campbell, J. M., *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*, Washington, 1922.
Canivet, P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977.
Cannuyer, C., «*Des sarabaïtes à l'ecclésiologie copte. Quelques réflexions sur le 'pharaonisme patriarcal de l'Eglise d'Egypte* », *CBC* 13, 2003, pp. 59-76.
Cavallera, F., *Saint Jérôme, Sa vie et son oeuvre*, 2 vol., Paris, 1922.
Cavallin, A., *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*, Lund, 1944.
Cayré, F., «*Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile*», *Echos d'Orient* 19, 1920, pp. 295-321.
Chaîne, M., «*La double recension de l'Histoire Lausiaque dans la version copte* », *ROch* 25, 1925-1926, pp. 232-275.
Chapman, J., «*Abbot* », dans *Encyclopaedia of religion and ethics*, édition par James Hastings, Vol. 1 Edinburgh, 1908, p. 8.
Chauveau, M., et Cuvighy, H., «*Les étiquettes de momies de la collection Froehner* », *Cahier de recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille* 9, Presses Universitaires de Lille, 1987, pp. 71-80.

Chitty, D., « *A note on the chronology of the Pachomian foundations* », *SP* 2 (*TU* 64), 1957, pp. 379-385.
- , «*Pachomian Sources Reconsidered* » *JEH* 5, 1954, pp. 38-77.
- , «*Pachomian sources once more* », *SP* 10 (*TU* 107), 1970, pp. 54-64.
- , «Revue : A. Veilleux, *La liturgie*», *JTS* 21, 1970, pp. 195-199.
- , «*Some notes, Mainly Lexical, on the sources for the Life of Pachomius*», *SP* 5 (*TU* 80), pp. 266-269.

Clackson, S. J., *Coptic and Greek texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, London : Alden press, 2000.
Clark, E. A., *Reading Renunciation, Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, 1999.
Courcelle, P., *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948.
Coquin, R.-G., «*Le Synaxaire des Coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute Egypte* », *AB* 96, 1978, pp. 351-365.
- , «*Apa HĀMĀY Martyr pachômien au Ve siècle*», *Mélanges* Serge Sauneron *II Egypte post-pharaonique*, Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1979, pp. 145-163.
- , «*Un complément aux Vies sahidiques de Pachôme : Le Manuscrit IFAO copte 3*», *BIFAO* 79, pp. 210-248.
- , «*Hamay, martyr pachômien au Ve siècle*», *DHGE*, t. 23, col. 204.
- , «*Le catalogue de la bibliothèque du couvent de saint Elie 'du Rocher'*», *BIFAO* 75, 1975, pp 207-239.
- , «*La christianisation des temples de Karnak*», *BIFAO* 72, 1972, pp. 169-179.
- , «*Paphnutius*», *CopEn*, p. 1882.

Courtonne, Y., *Sainte Basile et l'Hellénisme*, Paris , 1934.
Crouzel, Henri, *l'Eglise primitive face au divorce, Théologie historique* 13, Paris, 1970.
Crum, W., et G. Steindorff, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djeme*, Leipzig, 1912.
- , *Theological texts from coptic papyri*, Oxford, 1913.
- , *The monastery of Epiphanius, Part I*, New York, 1927.
- , A coptic dictionary, Oxford : the Clarendon press, 1939 (1972³).

Daniélou, J., et Vorgrimler, H., *Sentire Ecclesiam, Das Bewusstein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Fribourg, 1961.
Decret, F., «*Basile le Grand et la polémique anti-manichéenne en Asie Mineure au IVe siècle*», *SP* XVII, 1982, pp. 1061-1064.

De Guchteneere, P., *Les Constitutions ascétiques attribuées à saint Basile. Etat des questions*, thèse dactyl., Louvain, 1954.
Deseille, P., *L'esprit du monachisme pachômien*, *SO* 2, 1968.
De Vogüé, A., «*Le monastère, Eglise du Christ* », dans B. Steidle, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, (*SA* 42), Rome 1957, pp. 25-46.
- , «*Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes* », *RHE* 67, 1972, pp. 26-67.
- , «*La vie arabe de saint Pachôme et ses deux sources présumées* », *AB* 91, 1973, pp. 379-390.
- , «*Les écrits pachômiens, préface pour la traduction anglaise du P. Armand Veilleux*», *CC* 43, 1981, pp. 20-33.
- , «*La Règle de saint Basile et l'Ecriture Sainte (notes pour le bon usage de la nouvelle édition)*», *CC* 49, 1987, pp. 151-155.
Devos, P., «*Il y a vingt ans, les années du pèlerinage* d'Egérie *: 381-384. Souvenirs du mois d février 1967* », *Atti del convegno internazionale sulla PEREGRINATIO EGERIAE, Arezzo 23-25 ottobre 1987*, Arezzo, 1990, pp. 305-314.
Dodds, E. R., *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, traduit de l'anglais, Claix, 1979.
Doresse, J., «*Monastères coptes aux environs d'Armant en Thébaïde* », *AB* 67, 1949.
- , *Les anciens monastères coptes de Moyenne Egypte (du Gebel-et-Teir à Köm-Ishgaou) d'après l'Archéologie et l'Hagiographie*, thèse soutenue en 1970, Neges Ebrix t. 3-5, Institut d'archéologie yverdonnoise, 2000.
Dörries, H., *Symeon von Mesopotamien, Die Überlieferung des Messalianischen Makarios Schriften*, Leipzig, 1941.
Draguet, R., «Revue : L.-Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* », *RHE* 40, 1945.
- , «*Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte ?*» *Muséon* 57, 1944, pp. 53-145 ; 58, 1945, pp. 15-95.
Drew-Bear, M., *Le nome hermopolite, toponymes et sites*, Missoula, 1979.
Drobner, H. R., *Les Pères de l'Eglise*, traduit de l'allemand par J. Feisthauer, Paris, 1994.
Dunn, M., *The Emergence of Monasticism, from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Berlin-Carlton-Malden-Oxford, 2003.
Elm, S. *Virgins of God, The making of Asceticisim in Late Antiquity*, Oxford, 1996,
Encyclopedia of Early Christianity, vol. 1-2, édition par E. Ferguson, New York et London, 1997.
Engelbrecht, A., *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni Novem Interpretatio*, *CSEL* 46-1, 1910.
Faivre, A., *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris, 1984.
Falivene, M. R., *The Herakleopolite Nome*, Atlanta, 1998.
Favale, A., *Teofilo D'Alessandria, Scritti, Vita e Dottrina*, Torino, 1958
Fedwick, P. J., «*The translations of the Works of Basil before 1400* », idem., *Symposium*, pp. 439-512.
Festugière, A. J., *Collections grecques*, Paris, 1971.
- , *Les moines d'Orient I, Culture ou Sainteté*, Paris, 1961.
Fournet, J.-L., voir Gascou, *Batellerie* dans Sigles et abréviations.
Frazee, Ch. A., «*Anatolian asceticism in the fourth century ; Eustathios of S. and Basil of C.*», *Catholic Historical Review*, 56, 1980, pp. 16-33.
Garitte, G., «*Géorgienne littérature spirituelle* », *DS* t. 6, 1967, col. 247.
Gascou, J., «*Militaires étrangers en Egypte byzantine*», *BIFAO* 75, 1975, pp. 203-206.
- , «*P. Fouad 87 : Les monastères pachômiens et l'Etat byzantin* », *BIFAO* 76, 1976, pp. 157-184.
- et Maccoull, L., «*Le cadastre d'Aphroditô* : *P. Freer a-b* », *Travaux et Mémoires* 10, 1987, pp. 103-158.
- , *Un codex fiscal hermopolite (P. Sorb. II 69)*, *American Studies in Papyrology* 32, Georgia, 1994.
- , «*La Table budgétaire d'Antaeopolis (P. Freer 08.45 c-d)* » dans J. Lefort et C. Morrison éd., *Hommes et Richesses dans l'empire byzantin I*, Paris, 1989, pp. 279-313.
- et Fournet, J. L., *Batellerie*, voir *Sigles et abréviations*.
- , «*L'Egypte byzantine* », dans C. Morrison (éd.), *Le monde byzantin* I, *L'Empire d'Orient*, Paris,

2004, ch. XIV : pp. 403-436.
- , «*The Enaton*», *CopEn*, pp. 954-958.
Gauthier, H., *Les nomes d'Egypte depuis Hérodote jusqu'à la conquête arabe*, Le Caire, 1935.
- , «*Nouvelles notes géographiques sur le nome Panopolite* », *BIFAO* 4, 1905, pp. 39-101 et *BIFAO* 10, 1912, pp. 89-130.
Girardi, M., *Basilio di Cesarea*, voir Sigles et abréviations.
Goehring, J., «*New Frontiers in Pachomian Studies*», dans *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, pp. 236-257.
- , «*Through a Glass Darkly : Diverse Images of the Apotaktikoi (ai) of Early Egyptian Monasticism*», dans *Semeia* 58, 1992, pp. 25-46.
- , «*Melitian Monastic Organization : A Challenge to Pachomian Originality*», *SP* 25, 1993, pp. 388-395
- , «*The encroaching desert : literary production and ascetic space in early christian Egypt*», *Journal of early christian studies*, 1993, pp. 281-296
- , «*Withdrawing from the Desert : Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt*», *Harvard Theological Review* 89, 1996, pp. 267-286.
Gribomont, J., «*L'état actuel de la recherche basilienne*», dans *Basilio di Cesaria. Atti del congresso internazionale* (*Messina*, 3-6. *XII*, 1979), Messina, 1983, t. 1, p. 21 suiv.
- , «*Saint Basile*», dans *Théologie de la vie monastique*, *Etudes sur la tradition patristique*, coll. *Théologie* 49, Paris, 1961, pp. 99-114.
- , « *Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes* », *Sacris Erudiri* 22, 1974-1975, pp. 23-49.
- , «*Sed et Regula sancti patris nostri Basilii*», *Benedictina* 27, 1980, pp. 27-40.
- , «*Notes biographiques sur s. Basile le Grand* », dans Fedwick, *Symposium*, pp. 21-48.
Griggs, C. W., *Early Egyptian Christianity, from its origins to 451 C.E.*, 1991.
Grossmann, P., «*Pbow : Archaeology* », *CopEn*, pp. 1927-1929
- , «*The Basilica of Pachomius* », *Biblical Archeologist* 42, 1979, pp. 232-236.
Grützmacher, O., *Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte*, Leipzig, 1896.
Guignet, M., *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911
Halkin, F., «*Les vies grecques de saint Pachôme*», *AB* 47, 1929, pp. 376-388.
- , «*Revue : A. Veilleux, La liturgie* », *AB* 88, 1970, p. 337.
Hallinger, K., «*Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt*», dans *Studia Anselmiana* 42, 1957, pp. 309-317.
Hedrick, C. W., «*Gnostic proclivities in the greek life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi library*», *Novum Testamentum* 22, 1980, pp. 78-94
Hefele, C. et Leclercq, H., *Histoire des conciles*, t. 1 et 2, Paris, 1907-1908.
Heid, S., «*Rufin von Aquileia* », *LTK* t. 8, 1999, col. 1350
Henry, N., «*Rufin von Aquileia* », *TRE* t. 29, 1998, pp. 460-464
Humbertclaude, P., *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932.
Hurst, A. et Rudhardt, J., *Le codex des Visions*, *Recherches et Rencontres* 18, Genève, 2002.
Jacks, L. V., *St. Basil and Greek literature*, Washington, 1922.
Junod, E., *Les sages du désert*, Genève, 1991.
Karayannopoulos, I., «*Basil's social activity* », Fedwick, *Symposium*, pp. 375-391.
Kardong, T. G., «The monastic practices of Pachomius and the Pachomians», *SM* 32, 1990, pp. 58-78.
Kelsey, M. T., *God*, *Dreams*, and *Revelation*, Minneapolis, 1974.
Khintibidzé, E., «*Rédaction géorgienne de l'Ascéticon de Basile le Cappadocien*», dans *Bedi Kartlisa* 26, 1969, pp. 258-261.
Kraatz, W., *Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431*, *TU* 26-2, 1904.
Kramer, M., *Koptische Inschriften im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin*, Publications de la Société d'Archéologie copte, *Textes et Documents*, Le Caire, 1949.
Krawiec, R., *Shenoute and the women of the White Monastery*, Oxford, 2002.
Kustas, G. L., «*Basil and the rhetorical tradition*», Fedwick, *Symposium*, pp. 221-279.
Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
Laun, F., «*Die beiden Regeln des Basilius*», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44, 1925, pp. 1-61.

Le Bachelet, X., «Athanase», *DTC* 1-2, col. 2143-2178.
Lèbe, L., «*Saint Basile, Note à propos des Règles monastiques*», *RB* 76, 1966, pp. 116 ss.
- , «*Saint Basile et ses Règles Morales*», *RB* 75, 1965, pp. 193-200.
Ledoyen, H., «*S. Basile dans la tradition monastique occidentale*», *Irénikon* 53, 1980, pp. 30-45.
Lefèbvre, G., *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte, Inscriptiones Graecae Aegypti 5. Inscriptiones Christianae Aegypti*, Le Caire, 1907.
Lefort, L.-Th, «Revue : W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtum* », *RHE* 21, 1925, pp. 101-104.
- , «Revue : F. Halkin, *Sancti Pachomii vitae graecae* », *RHE* 29, 1933, pp. 424-428.
- , «Revue : K. Heussi, *Der Ursprung des Mônchtums* » *RHE* 33, 1937, pp. 341-348.
- , «*La Règle de s. Pachôme*», *le Muséon* 34, 1921 ; 37, 1924, pp. 1-28 ; 40, 1927, pp. 31-64.
- , «*s. Pachôme et Amen-em-ope* », *le Muséon* 40, 1927, pp. 65-74.
- , «*s. Athanase écrivian copte*», *le Muséon* 46, 1933, pp. 1-33.
- , «*Les premiers monastères pachômiens, exploration topographique* », *le Muséon* 52, 1939, pp. 379-407.
- , «*Les sources coptes pachômiennes* », *le Muséon* 67, 1954, pp. 217-229.
Leipoldt, J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums, TU* 25-1, Leipzig, 1903.
Leroy, J. ,«*L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les Catéchèses*», *Irénikon*, 52, 1979, pp. 491-506
Liddell, H. G. et Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.
Lienhard, T., «*St. Basil's Asceticon parvum and the RB*», *SM* 22, 1980, pp. 231-242.
Loofs, F., «*Eustatius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe*», dans *PATRISTICA, Mélanges* de F. Loofs, Berlin, 1999[2], pp. 235-319.
Lorenz, R., «*Zur Chronologie des Pachomius* », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 80, 1989, pp. 280-283
Lundström, S., *Die Überlieferung der lateinischen Basiliusregel*, Uppsala, 1989.
Magnien, V. et Lacroix, M., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1969.
Mähler, M., «*Denys le Petit, traducteur de la vie de saint Pachôme* », dans *La vie latine de saint Pachôme* de H. van Cranenburgh, pp. 28-48.
Maraval, P., «*Nysse en Cappadoce* », *RHPR* 55, 1975, pp. 237-247.
- , «*Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse*», *RHPR* 60, 1980, pp.161-166.
- , *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985.
- , «*La date de la mort de Basile de Césarée* », *REAug* 34, 1988, pp. 25-38.
- , «*Un correspondant de Grégoire de Nazianze identifié : Pansophios d'Ibora* », *Vigiliae Christianae* 42, 1988, pp. 24-27.
- , *Petite vie de saint Jérôme*, Paris, 1995.
- , «*Le monachisme oriental* » et «*Alexandrie et L'Egypte* », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II. *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, sous la responsabilité de Charles et Luci Pietri, pp. 719-745 et 889-900, Paris, 1995.
- , *«Le concile de Chalcédoine » et «La réception de Chalcédoine dans l'empire d'Orient », Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. III, *Les Eglises d'Orient et d'Occident*, sous la responsabilité de L. Pietri, Paris, 1998, pp. 79-94 et 107-145.
- , *L'empereur Justinien*, Paris : PUF (Que sais-je ? N° 3515), 1999.
- , «*Monachisme, laïcat et cléricature aux origines*», dans *Anthropos laïkos, Mélanges* Alexandre Faivre, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2000, pp. 152-161.
Marcos, N. F., *Los Thaumata de Sofronio, CONTRIBUCION AL ESTUDIO DE LA INCUBATIO CRISTIANA*, Madrid, 1975.
Martin, A., *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, Rome, 1996.
Maspero, J., *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923.
Mcguckin, J., *Saint Gregory of Nazianzus, An intellectual biography*, New York, 2001.
Meinersmann, B., *Die lateinischen Wörter und Namen in den griechischen Papyri, Studien zur Epigraphik und Papyruskunde Band I*, Leipzig, 1927.

Méridier, L., *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906
Métivier, S., *La Cappadoce aux premiers siècles de l'Empire byzantin : recherche d'histoire provincial*, Thèse de doctorat conservée en microfiches, Paris, 2001.
Morison, E. F., *St. Basil and his Rule*, A Study of early Monasticism, Oxford, 1912.
Marrou, H., «*La technique de l'édition à l'époque patristique* », *VC* 3, 1949, pp.208-224. Cet article est repris dans *Patristique et Humanisme*, *Mélanges* H. I. Marrou, *Patristica Sorbonensia* 9, Paris, 1976.
Maspero, J., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923.
Murphy, F. X., «*Moral and ascetical doctrine in s. Basil*», *SP* 14 (*TU* 117), 1976, p. 320-326.
Nau, F et Bousquet, J., *Histoire de saint Pachôme*, dans *Patrologia Orientalis* IV, Paris, 1907, pp. 409-421.
Orlandi, T., *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano, 1970.
Papaconstantinou, A., *Le culte des saints en Egypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris, 2001.
Peeters, «*A propos de la vie sahidique de s. Pachôme*», *AB* 52, 1934, pp. 286-320.
- , «*Le dossier copte de s. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque*», *AB* 64, 1946, pp. 258-277.
- , «*L'édition critique des vies coptes de s. pachôme par M. le professeur Lefort*», *le Muséon* 59, 1946, pp. 17-34.
Pertusi, A., «*La spiritualité gréco-byzantine en Italie méridionale* », *DS* t. 7-2, col. 2193-2206.
Pestman, P. W., *The New Papyrological Primer*, Leiden ; New York ; Kobenhavn ; Köln, 1990.
Pouchet, R., «*l'Expérience, le rayonnement et l'originalité ascétiques de saint Basile. Histoire et actualité*», *CC* 54, 1992, pp. 43-65.
- , «*La date de l'élection épiscopale de S. Basile* », *RHE* 1992, pp. 5-33
Prieur, J.-M., «*L'éthique sexuelle et conjugale des chrétiens des premiers siècles et ses justifications*», *RHPR* 82, 2002, pp.267-282.
Prinzivalli, E., «*Timothée Salofaciol* », *DECA*, p. 2454
Rambaud, J., - Buhot, «*Denys le Petit*», *DDC*, t. 4, pp. 1131-1152.
Ramsay, W. *The church and the Roman Empire*, London, 1894.
Regnault, L, *Pères du désert*, voir
- , *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IVe siècle*, Paris, 1990.
Rémondon, R. et Cadell, H., «*Sens et emplois de τὸ ὄρος dans les documents papyrologiques* », *Revue des études grecques* 80, 1967, pp. 343-349.
- , «*Le monastère alexandrin de la Métanoia était-il bénéficiaire du fisc ou à son service ?* » dans *Studi In onore di Edoardo Volterra*, vol. V, 1971, pp. 769-781.
Rivière, J., *Saint Basile, évêque de Césarée*, Paris, 1925.
Roncaglia, M. P., «*Dioscorus* », *CopEn*, pp. 914-915
Rubenson, S., *The letters of St. Antony, Origenist Theology, Monastic traditions and the Making of a saint*, Lund, 1990.
Rudberg, S. Y., *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund, 1953.
Ruether, R., *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford, 1969
Salaville, S., «*Eustathe de Sébaste et Eustathiens*», *DTC*, t. 5, 1913, col. 1565-1574.
Sauget, J.-M., « *Sabas* », *DECA*, pp. 2203-2204.
Scheidel, W., *Death on the Nile, disease and the demography of Roman Egypt*, Leiden-Boston-Köln, 2002.
Schulz-Flügel, E., *Rufinus, HISTORIA MONACHORUM, TS* 34, 1990,
Schwartz, E., *Cyrill und der Mönch Viktor, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 208-4, 1928.
Simonetti, M., «*Timothée Elure*», *DECA*, pp. 2451-2.
Sophocles, E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York, 1975.
Stead, G. C., «Athanase», *DECA*, pp. 285-291.
Steimer, B., *Lexikon der Kirchengeschicete*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2001.
Stramara, D., «*Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eigth Centuries* », *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998, pp. 269-312.
Tamburrino, P., «*L'influsso di Basilio sul monachesimo benedettino*», *Nicolaus* 7, 1979, pp. 333-358.

Thelamon, F., «*Rufin d'Acquilée*», *DS* t. 13, 1988, col. 1107-1117
Thierry, N. et Thierry, M., *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, région du Hasan Dagi*, Paris, 1964.
Thierry, N., *Haut Moyen-Age en Cappadoce : les églises de la région de Cavusin*, t. *I*, Paris, 1983.
- , *Haut Moyen-Age en Cappadoce : les églises de la région de Cavusin*, t. *II*, Paris, 1994.
- , *La Cappadoce de l'antiquité au Moyen-Age*, Turnhout, 2002.
Tillemont, Lenain de, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des VI premiers siècles*, t. 7, Paris, 1700,
Tinnefeld, E., «*Theodore Studites*», *TRE*, t. 33, 2002, pp. 248-250
Tixeront, J., *Précis de Patrologie*, Paris, 1920[4].
Torp, M. H., «*Mûrs d'Enceinte des monastères coptes primitifs et couvents-forteresses* », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 76, 1964, pp. 173-200.
Treucker, B., *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Frankfurt, 1961.
- , «*A note on Basil's letters of Recommendation* », dans Fedwick, *Symposium*, pp. 405-410.
Uluhogian, G., Voir les sources basiliennes dans les Sigles et abréviations.
Vaggione, R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, London, Oxford, 2000.
van Cauwenbergh, P., *Etude sur les moines d'Egypte d'Egypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1914.
van der Mensbrugghe, A., «*Prayer Time in Egyptian monasticism*», *TU* 64, 1957, pp. 435-454.
van Cranenburgh, H., «*La Regula Angeli dans la vie latine de saint Pachôme* », *Muséon* 76, 1963, pp 165-194.
van Lantschoot, A., «*Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'Eglise de Pachôme à Phbôou*», *Le Muséon* 47, 1934, pp. 13-56.
van Molle, M., «*Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connue en chrétienté* », *Supplément de la vie spirituelle* 84, 1968, pp. 108-127.
- , «*Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure* », *Supplément de la vie spirituelle* 86, 1968, pp. 394-424.
- , «*Aux origines de la vie communautaire chrétienne, quelques équivoques déterminantes pour l'avenir* », *Supplément de la vie spirituelle* , 88, 1969, pp. 101-121.
Veilleux, A., «*La vie arabe de saint Pachôme et ses deux sources présumées* », *AB* 91, 1973, pp. 379-390.
- , «*Monasticism and Gnosis in Egypt* », *Semeia* 58, 1992, pp. 271-306;
Voicu, S., «*P. Antin. 111. Un testimone ignorato delle Erotapokriseis breuius tractatae di Basilio*», dans Fedwick, *Symposium*, pp. 565-570.
- , «*Melkites*», *DECA*, p. 1613.
Wagner, M. M., *Rufinus, The translator, A Study of his theory and his practice as illustrated in his version of the Apologetica of St. Gregroy Nazianzen*, Washington, 1945.
Ware, K., «Revue : Ph. Rousseau, *Pachomius*», *JTS* 39,1988, pp. 604-606.
- , «Revue : J. Goehring, *The letter of Ammon and Pachomian monasticism* », *JTS* 39, 1988, pp. 606-608.
White, C., *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge, 1992.
Wipszycka, E., *Les ressources*. Voir Sigles et abréviations.
- , «*Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payement pour les apora* », *Le Monde Grec, Mélanges* Claire Préaux, Bruxelles, 1975, pp. 625-636.
- , *Etudes sur le christianisme dans l'Egypte de l'antiquité tardive*, Rome, 1996,
- , *L'industrie textile dans l'Egypte romaine*, Varsovie, 1965.
- , «*Contribution à l'étude de l'économie de la congrégation pachômienne* », *JJP* 26, 1996, pp. 167-210.
Young, D. W., «*The milieu of Nag Hammadi : some historical considerations*», *VC* 24, 1970, pp. 127-137.
Zelzer, K., «*Zum Text der kritischen Erstedition des lateinischen Fassung der Basiliusregel*», dans *Studi Tardoantichi* 7, 1989, pp. 7-25.
Zöckler, O., *Askese und Mönchtum*, Frankurt, 1897.

TABLE DES MATIERES

LES CENOBITISMES PRIMITIFS
de Pacôme
et
de Basile de Césarée